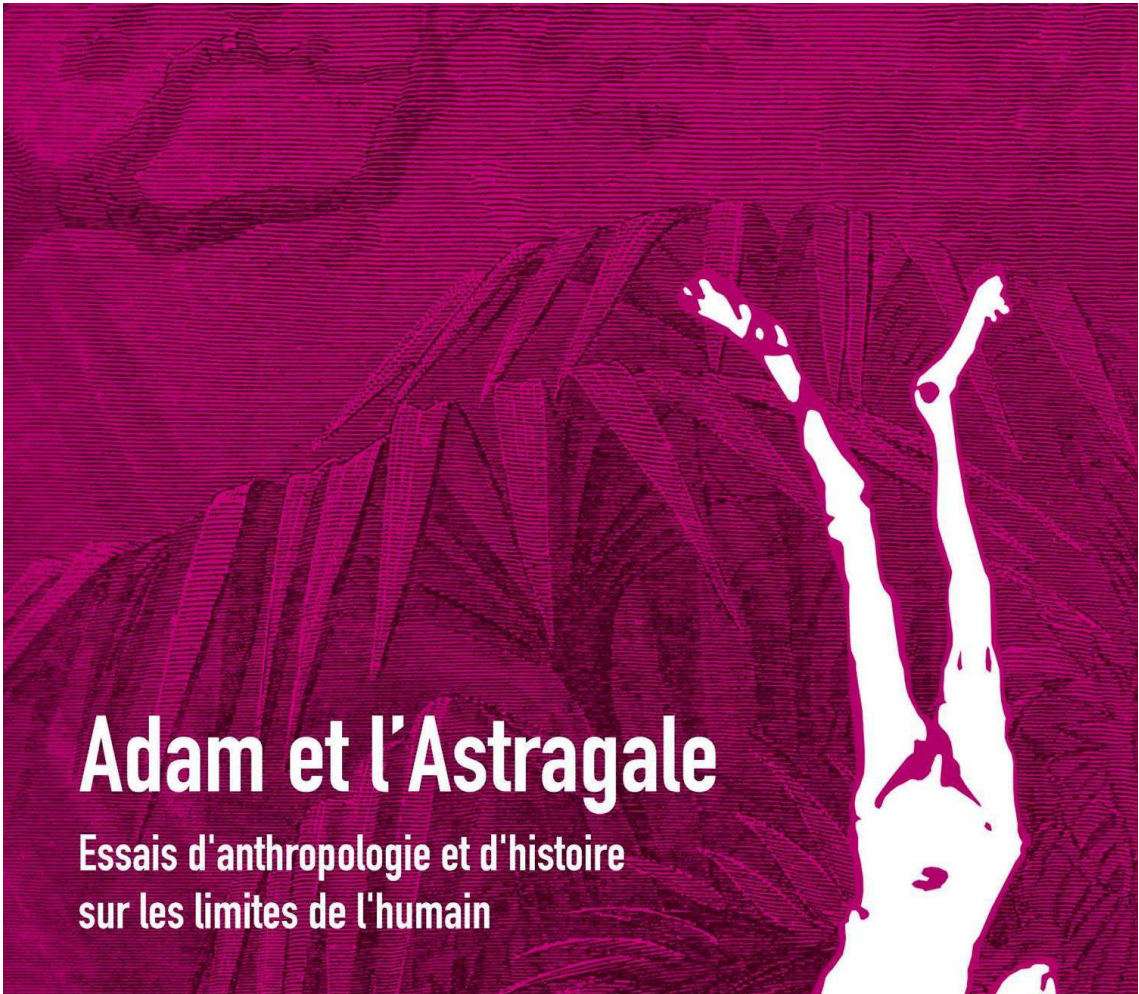




Adam et l'Astragale

Essais d'anthropologie et d'histoire
sur les limites de l'humain

Sous la direction de

Gil Bartholeyns

Pierre-Olivier Dittmar

Thomas Golsenne

Misgav Har-Peled

Vincent Jolivet

Éditions de la Maison des sciences de l'homme

Adam et l'Astragale

Essais d'anthropologie et d'histoire sur les limites de l'humain

Gil Bartholeyns, Pierre-Olivier Dittmar, Thomas Golsenne, Misgav Har-Peled et Vincent Jolivet (dir.)

DOI : 10.4000/books.editionsmsmh.1696
Éditeur : Éditions de la Maison des sciences de l'homme
Année d'édition : 2009
Date de mise en ligne : 5 février 2013
Collection : Hors collection
ISBN électronique : 9782735116638



<http://books.openedition.org>

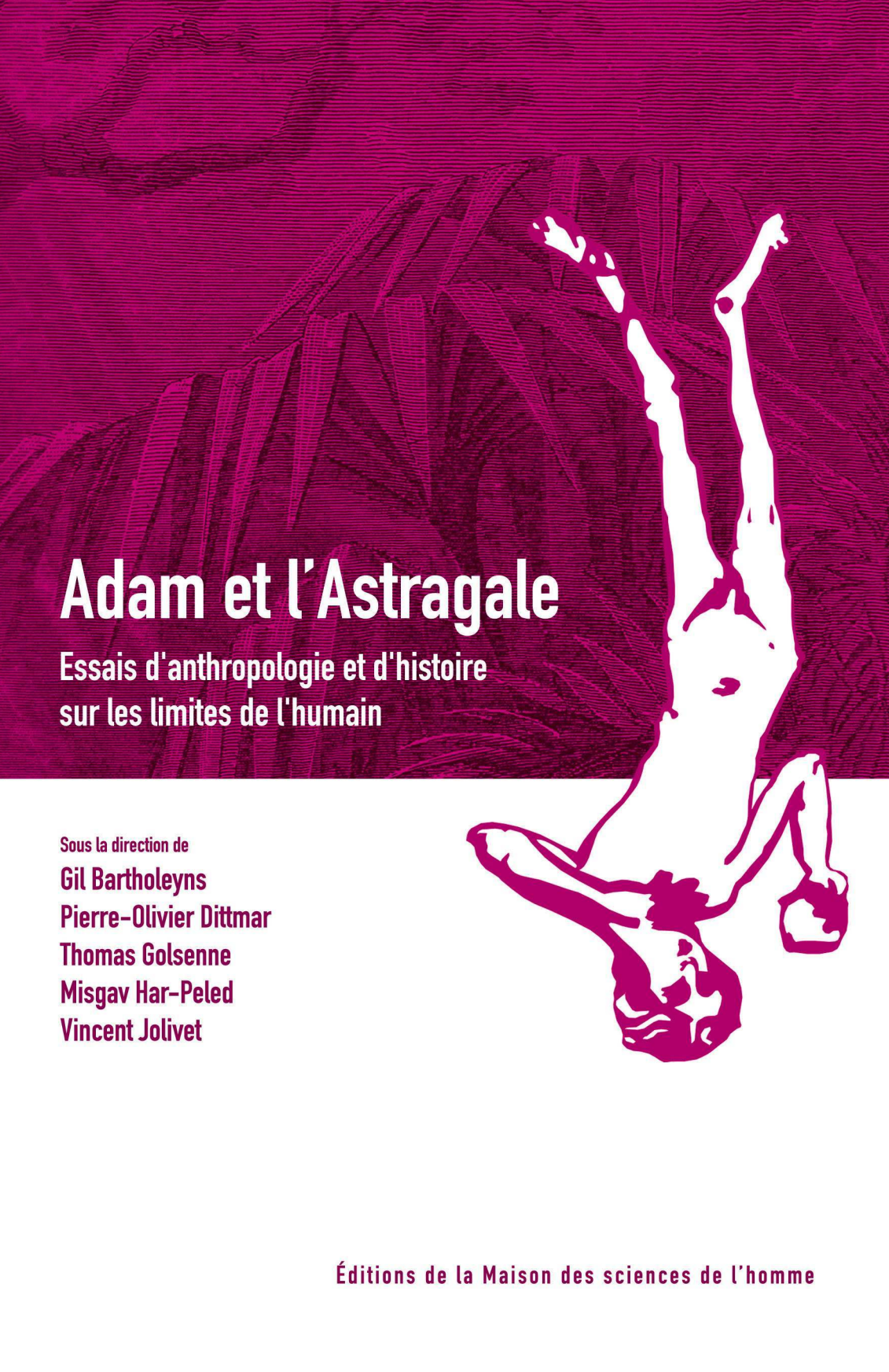
Édition imprimée

ISBN : 9782735112180
Nombre de pages : 390

Référence électronique

BARTHOLEYNS, Gil (dir.) ; et al. *Adam et l'Astragale : Essais d'anthropologie et d'histoire sur les limites de l'humain*. Nouvelle édition [en ligne]. Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2009 (généré le 03 mai 2019). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/editionsmsmh/1696>>. ISBN : 9782735116638. DOI : 10.4000/books.editionsmsmh.1696.

© Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2009
Conditions d'utilisation :
<http://www.openedition.org/6540>



Adam et l'Astragale

Essais d'anthropologie et d'histoire
sur les limites de l'humain

Sous la direction de
Gil Bartholeyns
Pierre-Olivier Dittmar
Thomas Golsenne
Misgav Har-Peled
Vincent Jolivet

Éditions de la Maison des sciences de l'homme

Adam et l'Astragale

Adam et l'Astragale

Essais d'anthropologie et d'histoire sur les limites de l'humain

Sous la direction de

Gil BARTHOLEYNS, Pierre-Olivier DITTMAR, Thomas GOLSENNE,
Vincent JOLIVET, Misgav HAR-PELED

Éditions de la Maison des sciences de l'homme

Couverture
Piotr Szlachta

Conception graphique
Nathalie Fourier

Relecture
Soline Massot
Évelyne Ségué

ISBN: 978 2 7351 1218 0

© 2009, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris

Préface

Soit une image en page de couverture : un Adam médiéval croque la pomme, la tête en bas. Quant au titre lui-même, il « conjoint » notre ancêtre commun et un tout petit os, l'astragale, bien marqué sur l'image, à la jointure exacte du pied et de la jambe. Voilà de quoi surprendre : que vient faire ici l'astragale ? Quel rapport a-t-il avec Adam ? Et pourquoi Adam est-il figuré la tête en bas ? Jouons le jeu, ouvrons le dictionnaire :

Astragale, nom masculin (1546). 1. Os du pied formant avec le calcanéum la rangée postérieure du tarse. 2. (1606) Moulure ronde qui fait la jointure entre le fût d'une colonne et son chapiteau. Par extension : ornement, fioriture, d'où le vers célèbre de Boileau « Ce ne sont que festons, ce ne sont qu'astragales ». 3. (1690) Plante dont une espèce produit la gomme adragante.

Soit donc, pour commencer, un os, qui n'est pas propre au squelette humain, mais dont on nous dit qu'il assure chez l'homme et lui seul, entre le pied et la jambe, un angle tel qu'il permet la station debout, avec toutes ses conséquences quant à la libération des mains, l'habileté technique et le développement intellectuel de notre espèce. En un mot, l'astragale (conurrencé aujourd'hui par un autre petit os, situé à la base de la boîte crânienne) inscrit en bonne place l'*homo sapiens* dans l'évolution, en le plaçant dans la continuité des autres espèces animales tout en le distinguant de celles-ci. La différence entre l'homme et les grands singes, pour l'anthropologie physique ou l'éthologie de notre époque, est donc bien minime, presque ridicule : elle tient à un osselet, une « fioriture » aurait dit Boileau, laquelle n'est pas loin de nous assimiler, en témoigne le dictionnaire, à une légumineuse...

Rien de tel dans la Genèse : Dieu crée l'homme en tout dernier, le sixième jour, le même jour, il est vrai, que les animaux terrestres, mais cette ultime créature reçoit aussitôt la mission de « dominer » toutes les autres. Suivant le second récit de la Création, il reçoit aussi le pouvoir de « nommer » les animaux. La hiérarchie est donc bien originelle, mais la distinction s'accroît encore à partir de la Faute. Ou plus justement, elle procède désormais de la « culture » : seuls l'homme et la femme savent qu'ils sont nus et éprouvent le besoin de se vêtir, d'abord de feuilles de figuier dont ils se font des pagnes (Gn 3,7), puis de tuniques de peau que Dieu lui-même leur donne (Gn 3,21). Entre-temps, il s'est passé trois choses : Ève est condamnée, pour sa faute, à enfanter dans la douleur et à subir la domination de l'homme ; celui-ci est condamné à travailler péniblement (les deux sens de *labor* seront désormais indissociables) ; enfin Adam donne un nom, Ève, à sa compagne. Vêtement, langage, travail et domination de la nature : voici donc, comme conséquences du péché (qui consista pour l'homme à abuser de sa liberté de choix et de la puissance de sa raison), le fondement d'une tout autre anthropologie, judéo-chrétienne, longtemps seule légitime, au point que les savoirs naturalistes issus de l'Antiquité païenne, en premier lieu l'héritage d'Aristote assimilé partiellement par la scolastique au XIII^e siècle, ont toujours dû composer avec elle. Le choc plus récent de la rencontre avec l'évolutionnisme (dont le dernier avatar est la mascarade du « Dessein intelligent ») se situe dans la continuité de ce face-à-face entre deux ontologies.

Il eût été possible de s'en tenir là, d'analyser les termes de ce « conflit » et de les juger « irréconciliables ». À l'heure où les fondamentalismes de tout poil – je viens d'en évoquer un parmi bien d'autres – font recette, un tel discours n'aurait-il pas été mieux reçu ? Adam est-il définitivement abattu par la science (tel qu'on le voit la tête en bas) ou peut-il se redresser ?

C'est heureusement une tout autre démarche que proposent les promoteurs et les auteurs de ce livre collectif. Cela sur trois points au moins, comme je voudrais brièvement le souligner.

Le premier est qu'il n'est justement pas question ici d'ontologie, au sens d'une définition acquise une fois pour toutes de l'homme, qu'il s'agisse d'une définition ancienne (grecque, médiévale), plus récente (humaniste) ou de celle(s) de la science et de la philosophie moderne. Parler de l'« humain » ouvre la voie à une observation beaucoup plus fine et complexe des manières fort diverses dont chaque culture, chaque époque, chaque système de pensée et de *pratiques*, aborde

ces questions, non sans hésitations, doutes et contradictions. Parler de l'« humain » et non pas de l'« homme », c'est parler d'un procès jamais achevé, toujours limité et partiel, par lequel *les hommes*, vivant dans des sociétés singulières, *se construisent*, mènent ensemble, comme le dit Claude Calame, une « anthropopoiétique ». Parler de l'humain, c'est aussi, résolument, placer l'accent du côté de la culture et pas seulement du côté de la *phúsis*, ou plus exactement, et j'y reviendrai, c'est tâcher de surmonter ce partage entre « nature » et « culture » : après tout, l'astragale n'est-il pas aussi un artefact, la « jointure » entre la colonne et le chapiteau ? Et ce qui distingue d'emblée Adam et Ève des animaux, n'est-ce pas un autre artefact, leur vêtement ?

Le second point est que l'humain (parce que justement on parle d'humain et non de l'homme) n'est pas abordé de face, pour ce qu'il serait en soi, mais par ses *limites*. Et celles-ci sont relatives aux sociétés et aux cultures, comme elles sont fluctuantes d'une époque à l'autre et dans une même société. D'un côté, l'animalité apparaît comme le pendant obligé de l'humanité, mais cette notion n'est pas moins problématique et complexe ; elle a même, sur son versant opposé, une autre limite, celle qui la conjoint et d'une certaine manière l'oppose à la « bestialité »... Mais celle-ci nous ramène aussitôt à l'homme, à ses comportements « bestiaux » (le cannibalisme par exemple), à sa sexualité « contre-nature », et avec cette relation à trois, on n'en a pas fini encore : car d'un pôle à l'autre, les formes hybrides sont innombrables (les marges des manuscrits médiévaux en témoignent avec leurs gryphes, leurs sirènes et leurs cynocéphales) et l'imaginaire des confins merveilleux du monde connu (où l'Alexandre de la légende fait l'expérience des limites de son humanité) contribue plus encore à brouiller les cartes. Simultanément, de l'autre côté aussi l'homme s'emploie à ébranler les bases de sa singularité : ici s'impose la vieille obsession des merveilles mécaniques qui pourraient se substituer un jour à l'homme, depuis les automates des mythes antiques jusqu'aux robots d'aujourd'hui, bourrés d'électronique (substitut de la volonté humaine), qui clignent des yeux et dont la peau souple et veloutée frissonne quand ils parlent. Qui ne voit comment l'homme démiurge, dans sa version scientifique moderne, cherche à repousser lui-même les limites : le *clone*, dont seule la force de la loi nous prémunit encore (mais pour combien de temps ?), est-il encore ou déjà un être humain ? Ira-t-on jusqu'à en faire une « personne » ? Mais toutes ces interrogations ne sont pas innocentes : déplacer les limites, c'est aussi se donner un pouvoir, non seulement dans l'ordre de la connaissance

et de la technologie, mais dans l'ordre social. C'est pourquoi l'éthique et la loi ont ici leur mot à dire. On ne joue pas impunément avec les limites de l'humanité, car elles engagent d'autres frontières encore, qui travaillent nos sociétés : le choix de donner la vie ou de la retirer (avec entre autres les questions de l'avortement ou de la peine de mort), comme le pouvoir qu'on se donne de préjuger l'autre inférieur à soi, ce qui nourrit les formes inépuisables et parfois mortelles du racisme, de l'antisémitisme, de la xénophobie.

Le troisième point est celui des disciplines scientifiques qui sont ici mobilisées, à commencer par l'histoire, dont la dimension temporelle est explicitement revendiquée et dont les promoteurs du livre sont des spécialistes : quatre d'entre eux ont même choisi l'histoire du Moyen Âge comme domaine privilégié d'études. Mais là aussi, nulle barrière ne vient s'élever entre les époques, étiquetées par convention, et les disciplines, qui sont le fruit de longues traditions intellectuelles. Bien au contraire, la transition est insensible entre « l'Antiquité » et ce qu'on est convenu d'appeler le « Moyen Âge » comme entre celui-ci et la « Renaissance ». Mais surtout, la culture médiévale n'est pas convoquée pour elle-même, mais pour ce qu'elle a à nous dire, à travers des exemples multiformes, des manières dont l'humain peut se construire à partir des limites qui lui sont assignées dans des contextes changeants. Le « Moyen Âge » est donc ici « aire », non qu'il constitue un modèle à l'égard duquel nous devrions ressentir de l'admiration ou de la répulsion, mais en tant qu'il nous *donne à penser* les problèmes généraux et urgents que se pose notre société en termes scientifiques, éthiques ou juridiques. Il est clair par exemple que la dualité homme/animal, à laquelle on pourrait être tenté de réduire le débat, y prend une ampleur bien plus grande, qui inclut la relation entre l'homme et Dieu et ces autres êtres créés, mais immortels, que sont les anges (dont font partie les démons). Certes, ce ne sont là que des objets de croyance. Mais comme toutes les chimères, celles-ci ont une *réalité*, au sens où elles sont utilisables efficacement dans le débat social : de même que l'ascète entend s'assimiler aux anges (et pour cela, on le verra, se transformer d'une certaine manière en « bête » sauvage, nue et hirsute), il est utile aux détenteurs du pouvoir politico-religieux de « bestialiser » leurs adversaires (hérétiques, sodomites, sorciers) et même de les « diaboliser ». Ainsi, ce qui justifie l'éclairage privilégié, mais non exclusif, dont le « Moyen Âge » bénéficie dans ce livre, c'est ce que l'un des auteurs, Jean-Jacques Vincensini, appelle joliment la « séduction anthropologique »

que cette période exerce sur nous, parce qu'elle nous semble à la fois très proche (pensons aux nouvelles institutions universitaires ou aux mécanismes du pouvoir d'État qui se mettent en place à partir des XIII^e-XIV^e siècles) et très lointaine et même « primitive » (avec la prégnance, à tous les niveaux de la société, du savoir mythologique, dont témoignent par exemple les figures de la métamorphose, depuis le loup-garou jusqu'à la doctrine eucharistique). Ce « Moyen Âge », est donc, comme on ne le souhaite jamais assez et comme on ne le pratique que trop rarement, ouvert à toutes les interrogations : c'est un carrefour des disciplines (et ici sont représentées, outre l'histoire, l'histoire de l'art, la littérature, la philosophie, l'anthropologie, l'éthologie, l'archéologie, etc.) ; c'est un laboratoire où l'on veut tenter de penser à nouveaux frais les relations entre humanité et animalité, entre culture et nature, non pour les opposer, mais pour les nouer dialectiquement dans le dépassement aujourd'hui indispensable de semblables dichotomies.

Jean-Claude SCHMITT

Introduction

L'humain par ses limites

*Gil Bartholeyns, Pierre-Olivier Dittmar,
Thomas Golsenne, Vincent Jolivet, Misgav Har-Peled*

Nous nous sommes corrigés. Nous sommes devenus moins prétentieux en toutes choses. Nous ne faisons plus descendre l'homme de l'« esprit », de la « divinité », nous l'avons replacé parmi les animaux. Il est pour nous l'animal le plus fort, parce qu'il est le plus rusé : l'esprit dont il est doté en est une suite. Nous nous défendons d'autre part contre une vanité qui, là aussi, voudrait élever sa voix : comme si l'homme avait été la grande pensée de derrière la tête de l'évolution animale. Il n'est absolument pas le couronnement de la création ; chaque être se trouve, à côté de lui, au même degré de perfection... Et, en prétendant cela, nous allons encore trop loin : l'homme est relativement le plus manqué de tous les animaux, le plus maladif, celui qui s'est égaré le plus dangereusement loin de ses instincts – il est vrai qu'avec tout cela il est aussi l'animal le plus intéressant !

NIETZSCHE, *L'Antéchrist*, § 14.

À l'origine de ce livre se trouve l'envie de plusieurs jeunes chercheurs en histoire de rompre au cours d'une expérience intellectuelle la solitude nécessaire au travail d'historien. Envie qui résultait moins d'un malaise individuel que du développement logique de leurs recherches respectives. Chacun, à sa manière et dans son domaine de spécialisation, ne pouvait plus se contenter des limites de sa discipline ou de son champ historique. Une indiscipline heuristique guidait ces recherches aux ramifications sans cesse plus complexes. Si bien que l'idée d'un travail collectif, où les uns s'appuieraient sur les compétences des autres, était devenue plus qu'une évidence, une nécessité. Un premier groupe s'est alors formé autour d'un travail sur la transgression et les images au Moyen Âge, réunissant les recherches de Gil Bartholeyns sur la culture des apparences, de Pierre-Olivier Dittmar sur l'animalité

et de Vincent Jolivet sur la sexualité¹. Autour de ce trio se sont agrégés d'autres chercheurs et d'autres recherches, débordant le Moyen Âge : l'humanisme à la Renaissance de Thomas Golsenne, les modèles dialogiques des trois monothéismes de Misgav Har-Peled, l'imaginaire des limites dans la littérature médiévale de Maud Pérez-Simon. Assez rapidement sont apparus une thématique commune, la question de l'humain au Moyen Âge, et le projet d'y réfléchir ensemble. Mais on ne choisit pas une telle thématique sans se heurter à de profondes difficultés.

Dans la question de l'humain au Moyen Âge il y a en réalité deux questions tout aussi insolubles : la question de l'humain et la question du Moyen Âge. D'un côté on se confrontait à la question, celle que la philosophie n'a cessé d'interroger depuis l'Antiquité – Qu'est-ce que l'homme ? –, celle qui a donné son nom à tout l'ensemble de disciplines qui définit l'*épistémè* de l'époque moderne – les sciences humaines – sans compter les poètes, les dramaturges, les écrivains, les artistes qui y ont répondu à leur manière.

D'un autre côté on voulait aborder une période historique longue et mal définie, le « Moyen Âge² », au cours de laquelle le problème de l'humain se pose traditionnellement de manière négative. Prenez n'importe quelle histoire de la philosophie, regardez au chapitre « Moyen Âge », il apparaît nettement ceci : il n'y aurait pas de problème de l'humain au Moyen Âge. Du moins du point de vue philosophique. Car l'histoire traditionnelle de la philosophie nous apprend deux choses : d'abord, il n'y a pas de philosophie digne de ce nom au Moyen Âge, il n'y a que de la théologie ; ensuite, il n'y a de philosophie que de l'homme. Les deux affirmations vont de pair : la philosophie « moderne » s'est construite contre la théologie médiévale, à la réflexion sur Dieu s'est substituée la réflexion sur l'homme. Si l'homme est pensé au Moyen Âge, ce n'est que pour l'humilier. Un texte qui semble résumer *toute* la position médiévale sur l'humain est

1. G. Bartholeyns, P.-O. Dittmar et V. Jolivet, *Image et transgression au Moyen Âge*, Paris, PUF, 2008.

2. Ce terme est démodé et contesté par les médiévistes eux-mêmes, mais il reste d'usage un peu partout (et du reste on continuera, à contrecœur, de l'employer ici, par commodité), tant l'idée de progrès en histoire est inscrite dans nos réflexes intellectuels, tant l'expression « moyen âge » est inconsciemment synonyme d'âge moyen, voire d'« âge médiocre ».

le fameux *De la misère de la condition humaine* de Lothaire de Segni³, au début du XIII^e siècle, dans lequel le futur pape Innocent III affirme notamment que :

L'homme est né pour la peine, la crainte et la douleur, et, ce qui est pire que tout, pour la mort. [...] L'homme est putréfaction et le ver est le fils de l'homme. Quel père indécent et quelle sœur abominable ! L'homme est conçu du sang putréfié par l'ardeur du désir, et on peut dire que déjà près de lui glissent les vers funestes...

Tous les philosophes antichrétiens, de Nietzsche à Michel Onfray, peuvent voir dans ce passage une définition *typiquement* médiévale de l'homme et ils lui opposeront l'homme de l'Antiquité païenne, l'homme de la Renaissance, l'homme des Lumières, bref l'homme-philosophe ou l'homme-anthropologue, l'homme heureux d'être homme.

Pourtant, si ce livre est né, c'est que la question de l'humain au Moyen Âge nous est apparue beaucoup moins facile à expédier dès qu'on ne la confondait pas avec la question « Qu'est-ce que l'homme ? », c'est-à-dire dès qu'on ne l'abordait pas comme la philosophie traditionnelle. Dès lors le Moyen Âge reprenait des couleurs et une actualité insoupçonnées. Pour cela il fallait d'abord, en suivant la leçon foucaldienne⁴, cesser de considérer l'« homme » comme une idée *a priori* dont l'histoire permettrait d'observer les différents « accidents », au sens d'Aristote – cette forme d'histoire des idées revenant toujours plus ou moins à tracer le *progress* d'une idée au cours des siècles. Nous n'allions plus nous focaliser sur la seule recherche dans les documents, dans les images, des diverses définitions abstraites de l'homme en général. Nous n'allions pas non plus reprendre et compléter le travail déjà fait sur les grands types sociaux qui composent ce qu'on a pu appeler *L'Homme médiéval*⁵ : le chevalier, le prêtre, le marchand, etc. Nous allions plutôt examiner les domaines dans lesquels le problème de l'humain se posait du point de vue de ses limites. Au lieu de demander aux sources : « Qu'est-ce que l'homme ? », nous leur demanderions : « Où s'arrête l'humain ? »

3. Lothaire de Segni, *De miseria humane conditionis*, I, 1 et III, 4, M. Maccarrone (éd.), Lugano, Thesaurus Mundi, 1955.

4. M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966.

5. J. Le Goff (dir.), *L'Homme médiéval*, Paris, Seuil, 1989.

Sans doute le travail entrepris sur la transgression abordait-il déjà la question des limites. Il en était ressorti cette conviction qu'une société pose concrètement et théoriquement des limites là où elle se voit confrontée à un problème qui pourrait mettre en cause son existence, son identité. De la même façon il nous est apparu plus aisé et plus pertinent d'interroger l'humain par ses contours, plutôt que de chercher à énoncer positivement ce qu'il serait, puisque précisément nos recherches respectives concernaient déjà les domaines où les limites de l'humain sont atteintes. Aussi, poser la question de l'humain par ses limites, ce n'est pas qu'inverser le problème, c'est le faire apparaître. Car si on interroge seulement les définitions positives de l'homme à toutes les époques, on pourra tracer la ligne de leur évolution sur le graphique paisible de l'histoire de la philosophie. Mais si on cherche les zones où une société s'est sentie obligée de penser et de poser les limites de l'humain, c'est un ensemble de terrains minés qu'on se mettra à explorer.

Les limites de l'humain font en effet l'objet de débats parfois houleux, de décisions politiques ou de justice souvent contestées, de combats moraux et scientifiques, de réflexions philosophiques et d'expériences artistiques. Or les limites nous intéressent aussi, en tant qu'historiens, pour une autre raison : les problèmes qu'elles posent obligent à dénaturer notre définition de l'humain et à poser sur celle-ci un regard qui tienne compte des différents devenir dans lesquels elle s'inscrit.

Il est tout à fait différent, par exemple, d'envisager le problème de l'humain dans l'Antiquité en partant de la définition de Platon, dans l'*Alcibiade* (« L'homme n'est rien ou bien, s'il est quelque chose, il faut reconnaître que ce ne peut être rien d'autre que l'âme »), ou en partant de la question de l'esclave : est-il un homme, un outil, un animal ? Question dont on voit rapidement les implications politiques, sociales, économiques et morales. À l'époque classique, pour prendre un autre exemple, on peut certainement chercher chez Descartes, puis, au XVIII^e siècle, chez Rousseau, chez Kant, une définition de l'homme ; de notre point de vue il paraît plus intéressant de rechercher du côté de la folie une façon beaucoup plus historiquement problématique d'interroger l'humain.

De nos jours il y a toujours des « philosophes » pour tenter de définir le « propre de l'homme », malgré les attaques lancées contre cette notion à l'intérieur même de la philosophie depuis les années 1960. Mais il est certain que c'est plutôt dans les domaines de

l'éthologie, de la bioéthique, des neurosciences, de l'anthropologie sociale que les limites de l'humain posent le plus de problèmes aux sociétés d'aujourd'hui.

Prenons trois exemples emblématiques : l'embryon, le clone et le singe. Dans ces trois cas la limite de l'humain semble atteinte ; en tout cas, elle fait débat.

Le statut de l'embryon est l'objet de débats incessants depuis que l'interruption volontaire de grossesse s'est largement répandue, et dans une moindre mesure les fécondations *in vitro* ainsi que le recours aux mères porteuses. Ces pratiques posent le problème de l'homme non issu de la reproduction naturelle, de l'homme produit (presque) artificiellement, et soulèvent des questions morales et juridiques capitales : l'embryon est-il déjà considéré comme un être humain, est-il déjà une « personne juridique » ou « morale », au même titre que l'enfant ? Pas tout à fait, puisque sous certaines conditions, sa destruction est autorisée par l'avortement (on ne parle pas de la « mort » de l'embryon). Cependant l'embryon n'est pas non plus complètement un objet, bien au contraire. Dans la loi française, les conditions permettant aux scientifiques d'étudier des embryons sont très contraignantes : il faut que l'embryon soit produit « naturellement », qu'il ne fasse pas l'objet d'un « projet parental », que les parents signent leur accord par écrit et que les études soient approuvées par une commission⁶. Les sciences, les mœurs et les lois ne s'accordent pas toujours dans ce domaine. Ainsi Luc Boltanski a-t-il récemment analysé comment la confusion de l'âge de viabilité des prématurés et de la période légale de l'avortement avait amené le droit (lois de bioéthique de juillet 2004) à créer la catégorie paradoxale d'« être humain non personne »⁷.

La loi, dans ce domaine, est plus conservatrice que la science ou les mœurs. La protection légale de l'embryon a en fait une origine religieuse tout à fait nette. Les opposants au droit à l'avortement le savent bien. C'est pendant le Moyen Âge chrétien que le statut de l'embryon est discuté dans les termes qui fondent le débat actuel. Dans les « disputes » sur l'Incarnation, sur l'Immaculée Conception

6. Article L.2141-8 du Code de la santé publique.

7. L. Boltanski, *La Condition fœtale. Une sociologie de l'engendrement et de l'avortement*, Paris, Gallimard, 2004, et M.-A. Hermitte, « L'embryon humain : problèmes de qualification », *Revue générale de droit médical*, nov. 2000, p. 17-40.

ou sur le péché originel, les théologiens se sont demandé à partir de quand l'âme s'unissait au corps : dès la conception, pendant la grossesse, à partir de la naissance, au moment du baptême ? Question d'importance, qui déterminait le moment à partir duquel l'être vivant devient un être humain. Des « aristotéliens », comme Thomas d'Aquin, qui pensent que l'âme vient au corps seulement à partir du moment où celui-ci commence à prendre forme humaine (ce qui laisse un laps de temps pendant lequel l'embryon n'est pas encore humain), et des « stoïciens », qui estiment que l'âme s'unit au corps dès la conception, ce sont les derniers qui finiront par s'imposer, au XIX^e siècle. Ce qui explique la position actuelle de l'Église catholique sur l'avortement notamment⁸.

Le cas du clonage est encore plus problématique, il suscite aussi des débats qui dépassent largement les sphères religieuses. Le clone humain est en grande partie un fantasme, il fascine ou fait peur. C'est le fantasme de l'homme reproduit techniquement comme un objet ; plus encore qu'avec l'embryon *in vitro*, la « dénaturation » est évidente dans le clone. Pour l'instant, la recherche sur le clonage humain reste à un niveau « embryonnaire » : au sens propre, parce que les scientifiques ne travaillent encore que sur des embryons, et au sens figuré, parce que les chercheurs dans ce domaine progressent très lentement, étant donné les limitations qui entravent les recherches sur l'embryon, et par voie de conséquence, sur le clonage, même sur celui dit « thérapeutique ». Là encore, les origines chrétiennes de cette opposition sont évidentes. L'ordre de la nature a été instauré par Dieu, et dans cet ordre naturel, la reproduction sexuée, la perpétuation de l'espèce par l'union de deux adultes de sexe opposé, voire la transmission du péché originel par cette union, sont nécessaires depuis l'expulsion d'Adam et Ève du paradis. Mais si l'homme commence à enfreindre l'ordre de la nature et à vouloir créer lui-même ses semblables, ce n'est pas la place de Dieu qu'il prendra, c'est celle du diable⁹. Or, l'opposition au clonage trouve des partisans non seulement chez les religieux chrétiens, mais aussi chez des religieux, des intellectuels et des scientifiques juifs ou même athées, comme Axel Kahn en France, Leon R. Kass aux États-Unis (tous deux membres de comités nationaux d'éthique) ou Jürgen Habermas en

8. D. Lecourt, *Humain, posthumain. La technique et la vie*, Paris, PUF (Sciences, histoire et société), 2003, p. 97-98.

9. *Ibid.*, p. 37.

Allemagne¹⁰. Presque aucun film de science-fiction aujourd'hui n'aborde le clonage humain autrement que comme une menace contre l'humanité elle-même. En effet, naître ne suffit pas pour être humain. Il y a la question de la conception (naturelle ou artificielle), et la question de la fabrication sociale : Adam et l'astragale.

Le fantasme d'une société de clones est doublé ou se prolonge souvent par celui d'une société hypertechnologique, où l'homme est dominé par la machine. Là aussi, l'argument philosophique évoqué généralement contre le développement des « technosciences » est d'essence religieuse : c'est le règne de la nature (c'est-à-dire de Dieu) qui prendra fin. À l'opposé, des « technoprophètes » voient dans ces progrès une chance pour l'humanité d'en finir pour de bon avec la maladie, la vieillesse, la mort – c'est-à-dire la meilleure manière pour les hommes de retrouver l'état de perfection de l'Adam d'avant la Chute¹¹. Il est étonnant de remarquer que les scientifiques les plus à la pointe du progrès justifient leurs avancées par des arguments à tonalité religieuse et d'origine médiévale.

Enfin, l'opposition ou la relation entre l'homme et l'animal est sans doute à mettre à part, tant son importance est flagrante, plus encore au Moyen Âge qu'aujourd'hui, où c'est le singe qui est le foyer principal de la réflexion. L'animalité est, avec la divinité, l'une des grandes bornes qui posent les frontières de l'humain au Moyen Âge. Ces deux limites se retrouvent dans la définition canonique de l'homme puisque l'homme est alors considéré comme « un animal rationnel et mortel » (Augustin) : rationnel pour se distinguer des animaux, mortel pour se distinguer des anges¹². Comme les hommes, les animaux sont réputés avoir une âme (les animaux supérieurs possèdent même certaines facultés intellectives), et leur corps est en tout point semblable au corps humain quant à leur constitution physique. À l'inverse, les anges n'ont pas de corps, mais les hommes partagent avec eux, de même qu'avec Dieu, une nature

10. A. Kahn, *Raisonné et humain*, Paris, Nil éditions, 2004 ; L. R. Kass et J. Q. Wilson, *The Ethics of Human Cloning*, Washington, The AEI Press, 1998 ; J. Habermas, *L'Avenir de la nature humaine : vers un eugénisme libéral ?*, C. Bouchindhomme (trad.), Paris, Gallimard (NRF essais), 2002.

11. D. Lecourt, *Humain, posthumain. La technique et la vie*, Paris, PUF (Science, histoire et société), 2003, p. 44-45, 61 sqq.

12. Augustin, *La Cité de Dieu*, IX, 13.

spirituelle : l'homme « participe de la substance angélique » par son âme. L'homme se définit donc par sa double appartenance au règne animal et au monde divin. Son existence même se partage entre ces deux pôles. Le problème pour l'homme médiéval n'est pas tant de se distinguer physiologiquement de l'animal ou de l'ange que de s'y confronter moralement : ce n'est pas la frontière extérieure entre l'homme et l'animal qui est en jeu, c'est la frontière intérieure entre l'humanité, la divinité et l'animalité¹³.

Au cours de ces deux derniers siècles, la frontière qui sépare l'homme de l'animal a sans cesse gagné en importance au détriment de celle qui le sépare de la divinité (du moins en Europe). Darwin est passé par là. À la limite la théorie de l'évolution réduit la différence entre l'homme et l'animal à la forme d'un petit os du pied, l'astragale, présent chez tous les primates et chez l'homme ; sa présence et sa forme sont déterminantes dans la bipédie, car c'est lui qui régule l'angulation du pied et de la jambe. C'est parce que l'astragale humaine a une valeur d'angle comprise entre 86° et 90° (pour environ 65° chez le chimpanzé) que l'homme est capable de se déplacer debout longtemps, au contraire des grands singes et des australopithèques. Cet os minuscule incarne une vision plus continuiste de la Création : l'homme est ici un animal parmi d'autres. Ce n'est que par l'apprentissage d'une culture animale spécifique, entre autres l'acquisition de certaines normes et valeurs, que l'on devient un humain. Entre l'humain et le non-humain, pas de rupture nette mais un ensemble de positions intermédiaires, occupées par les marginaux de l'humanité, de l'enfant au criminel en passant par l'étranger, le fou ou le prisonnier.

Le problème de l'animalité de l'homme possède une profondeur historique inégalable. C'est un des rares domaines où les questions et les points de crispations sont parfois restés identiques pendant plus d'un millénaire, alors que les réponses apportées n'ont cessé de varier en fonction des contextes qui les produisaient. Suivre le chemin historique de l'animalité présente l'avantage supplémentaire de réunir des questionnements qui bien souvent sont dissociés, autant que peuvent l'être les spéculations des théologiens sur la nature humaine

13. Cette trilogie est elle-même un héritage, voir P. Vidal-Naquet, « Bêtes, hommes et dieux chez les Grecs » [1975], repris dans *La Grèce ancienne*, t. III : *Rites de passage et transgressions*, Paris, Seuil, 1992, p. 17-33.

de la remarque d'une mère à son enfant qui, parce que ce dernier fait du bruit en buvant sa soupe, lui dit : « On n'est pas des bêtes ! »

Étant donné l'importance de l'animalité parmi les limites de l'humain, il nous a paru nécessaire de compléter les observations qu'on pouvait en tirer à l'époque médiévale par des recherches contemporaines, menées en anthropologie ou en éthologie, car ce sont peut-être les domaines où l'héritage médiéval se fait le plus sentir. Pour le dire autrement, nous autres historiens, interrogeant les limites de l'humain au Moyen Âge sur la longue durée, avons rencontré bien souvent les préoccupations des anthropologues et des éthologues contemporains.

Cela d'abord par une familiarité dans la méthode, un esprit d'ouverture pluridisciplinaire largement pratiqué dans ces disciplines, un effort de réflexion critique sur les tenants et les aboutissants épistémologiques de leurs recherches et de leurs discours. Cette familiarité est probablement due à l'évolution actuelle de l'histoire et de l'anthropologie. Déjà Claude Lévi-Strauss, dans son *Anthropologie structurale*¹⁴, notait leurs affinités, leur rôle complémentaire ; l'une et l'autre travaillant, dans le temps et dans l'espace, à relativiser et à dénaturer les idées, les pratiques, les représentations qui constituent nos sociétés. Or, aujourd'hui, l'histoire se veut anthropologique. Cela révèle en fait deux choses. En premier lieu, une histoire qui se dit anthropologique veut se distinguer d'une autre histoire qu'on dira factuelle. Cette dernière sélectionne des événements remarquables (l'histoire des rois et des guerres, pour caricaturer), alors que pour l'histoire anthropologique tout est bon à étudier, du moment que l'homme est concerné. Dans ce sens elle rejoint la définition kantienne de l'anthropologie : l'anthropologie est l'ensemble des savoirs qui concernent l'homme en général. Par rapport à l'époque de Lévi-Strauss, l'anthropologie est beaucoup plus proche aujourd'hui de son sens originel. Au temps d'*Anthropologie structurale*, elle était synonyme d'ethnologie, c'est-à-dire l'étude comparée de divers groupes humains pour en tirer des lois générales de fonctionnement de l'humanité. Mais aujourd'hui l'ethnologie s'est rapprochée de l'ethnographie (elle est redevenue une science très spécialisée) et l'anthropologie a repris son sens très général et très englobant. Au point qu'on peut faire de l'anthropologie

14. Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.

de tout : des images, du cyberspace, de l'inhumanité, de l'injure, de la Gaule celtique, de l'animal de compagnie, du tabac, de la nature, des managers, de la bibliographie, etc.

En second lieu, l'histoire s'inscrit dans le champ de recherche de l'anthropologie, puisque celle-ci couvre tous les champs de recherche possibles, mais aussi parce que l'histoire tend à l'anthropologie. Cette évolution des deux disciplines cousines n'est pas sans laisser penser à une certaine forme de dissolution : on peut aujourd'hui faire de l'histoire et de l'anthropologie de tout. Une telle évolution n'est pas sans risques et demande un travail de réflexion, de critique. En anthropologie, ce travail est entamé depuis un bon nombre d'années et fait à présent partie de la pratique anthropologique. Ainsi Philippe Descola déclare-t-il, dans *Par-delà nature et culture*, que sa discipline doit désormais radicalement élargir son champ d'investigation, sous peine de « disparaître avec une forme épuisée d'humanisme » :

L'anthropologie de la culture doit se doubler d'une anthropologie de la nature, ouverte à cette partie d'eux-mêmes et du monde que les humains actualisent et au moyen de laquelle ils s'objectivent¹⁵.

Ce qui ne serait pas sans modifier profondément la définition même de l'anthropologie : elle deviendrait indissociable de l'éthologie et de l'écologie.

À cette préoccupation ont déjà répondu certains anthropologues dont les recherches sur la « fabrication de l'humain¹⁶ » nous ont servi de stimulant pour nos propres réflexions historiques. Fabriquer de l'humain, c'est ce que fait tout anthropologue, par ses analyses et par son discours : il produit un modèle, une représentation de l'humain dans la société qu'il étudie. Mais c'est aussi ce à quoi toute société humaine s'emploie, dans la mesure où elle a besoin d'êtres humains pour fonctionner. Les mythes, les rites, tout ce qu'observe habituellement l'ethnologue peut donc être envisagé comme autant de façons de fabriquer de l'humain. L'humain est ici compris comme l'ensemble des

15. P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des sciences humaines), 2005, p. 15.

16. C. Calame et M. Kilani (dir.), *La Fabrication de l'humain dans les cultures et en anthropologie*, Paris, Payot, 1999, et des mêmes avec F. Afférgan, S. Borutti, U. Fabietti et F. Remotti, *Figures de l'humain. Les représentations de l'anthropologie*, Paris, Éd. de l'EHESS, 2003.

valeurs et des représentations qui permettent aux membres d'une société d'hommes (au sens biologique) de vivre ensemble et qui s'affirment au cours de moments particuliers (comme les rites de passage), de discours (les mythes, les lois), de pratiques (les exclusions, les guerres, les signes).

La distinction entre l'homme et l'humain, l'idée que l'homme ne naît pas humain, mais qu'il fabrique son humanité par son inscription dans la société, n'est certes pas nouvelle. Elle est même aux fondements de la culture occidentale. On la trouve dans l'Antiquité gréco-romaine. À la Renaissance, Pic de la Mirandole l'affirme à sa façon¹⁷. Elle fonde l'« anthropologie » dans son acception philosophique, chez Kant, qui oppose l'anthropologie « physiologique » (qui rattache l'homme aux animaux) et l'anthropologie « pragmatique » (qui identifie l'homme à ses actions librement accomplies)¹⁸. Plus récemment, on la retrouve sous la plume de Bergson¹⁹ ou de Sartre²⁰. La question de la fabrication de l'humain est donc indissociable de la fabrication de l'anthropologie elle-même comme science emblématique de l'épistémè de la société moderne.

Il était important pour nous de savoir ce qu'on pensait au Moyen Âge de la fabrication de l'humain. La réponse n'est pas aisée. Si l'on s'en tient aux représentations majoritaires, il semble bien que le Moyen Âge ignore l'idée d'un homme qui se fabrique lui-même. Un homme au Moyen Âge, c'est d'évidence un fils d'Adam, créé de toutes pièces et d'un coup par Dieu à son image. L'homme existe d'emblée en tant que tel et sa nature le sépare radicalement de son environnement ; la conception médiévale de l'humanité est discontinuiste.

17. L'homme est « plasticien et sculpteur » de lui-même : Pic de la Mirandole, *De la dignité de l'homme*, Y. Hersant (trad.), Paris, Éd. de l'Éclat, 1993, p. 9. Voir l'essai de T. Golsenne dans ce volume.

18. I. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique* [1798], M. Foucault (trad.), Paris, Vrin, 1964, p. 15-16.

19. « Si nous pouvions nous dépouiller de tout orgueil, si, pour définir notre espèce, nous nous en tenions strictement à ce que l'histoire et la préhistoire nous présentent comme la caractéristique constante de l'homme et de l'intelligence, nous ne dirions peut-être pas *Homo sapiens*, mais *Homo faber*. » H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, Paris, PUF, 1981 [1907], p. 140.

20. « L'homme est non seulement tel qu'il se conçoit, mais tel qu'il se veut, et comme il se conçoit après l'existence, comme il se veut après cet élan vers l'existence, l'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait. » J.-P. Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, 1996 [1945], p. 29-30.

À première vue, le Moyen Âge paraît ignorer la distinction entre l'homme et l'humain, la nature et la culture humaines.

Mais l'homme comme créature de Dieu est aussi un certain modèle d'humanité, un mythe créé par l'homme pour définir l'origine de l'humanité. On peut alors se demander quel est l'impact du modèle anthropologique d'Adam sur la société médiévale et sur les sociétés modernes²¹. Il ne faudrait pas cependant s'en tenir à Adam. Les sociétés humaines peuvent produire plusieurs modèles anthropologiques coexistants, parfois voilés par un modèle dominant. Cela semble le cas notamment du christianisme, « idéologie » dominante du Moyen Âge occidental, mais qui n'est uniforme ni géographiquement ni historiquement. Non seulement les régions de Méditerranée et d'Europe se sont christianisées à des époques différentes, ce qui a produit des variations importantes dans la façon dont les dogmes et les mythes chrétiens ont composé avec la culture locale. Mais ces discours fondamentaux ont aussi une histoire, leur origine est composite et leur devenir soumis aux aléas sociaux, économiques et politiques. Enfin, ils ne suffisent pas à décrire l'étendue et la complexité de la vie chrétienne entre la fin de l'Antiquité et l'époque moderne ; pas plus qu'en ethnologie des sociétés extra-occidentales il ne faut limiter l'étude aux mythes, même si ceux-ci diffusent la version de l'histoire que les sociétés croient la plus adaptée à garantir leur cohésion.

21. L'humain n'a pas fait l'objet d'études spécifiques pour la période située entre l'Antiquité gréco-romaine et la Renaissance. Les quelques considérations dont cette période bénéficie ne sont généralement pas faites à l'occasion d'une réflexion sur l'humain, et elles se trouvent le plus souvent dans des travaux consacrés à une autre période. Par exemple, parmi les premières, on notera le colloque *L'Homme et son destin* (Nauwelaerts, 1960) ou trois chapitres du livre de Dominique Iogna-Prat, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam, 1000-1150*, Paris, Aubier, 1998, chap. x-xii : « Les juifs appartiennent-ils à l'espèce humaine ? », « L'islam ou l'humanité en marche vers l'Antéchrist », « Une sociologie et une anthropologie chrétienne à l'âge féodal ». Parmi les secondes, il y a par exemple le classique de H. Blumenberg, *La Légitimité des Temps modernes*, M. Sagnol et al. (trad.), Paris, Gallimard, 1999, ou l'ouvrage de G. Gliozzi, *Adam et le Nouveau Monde*, Nîmes, Champs social éditions, 2000. Les époques antérieures et suivantes ont reçu plus de faveurs, accompagnées de réflexions théoriques, ainsi les collectifs déjà cités en note 16 (*La Fabrication de l'humain et Figures de l'humain*), ou N. Bancel, P. Blanchard, G. Boëtsch, É. Deroo et S. Lemaire (dir.), *Zoos humains. Au temps des exhibitions humaines*, Paris, La Découverte, 2004. On peut lire aussi A. Boureau, *De vagues individus. La condition humaine dans la pensée scholastique*, Paris, les Belles lettres, 2008.

Il est donc légitime de rechercher d'autres modèles d'humanité ou d'examiner la complexité même du modèle adamique au Moyen Âge. Mais cette recherche ne peut être menée à bien, croyons-nous, que si nous posons un regard non médiéval sur le Moyen Âge, mettant ainsi en lumière les zones d'ombre recouvertes par l'histoire traditionnelle du christianisme. C'est par le comparatisme (au moins historique) que nous pourrions faire apparaître les divers modèles anthropologiques qui parcourent la civilisation occidentale.

Adam et l'astragale : comme les deux modèles les plus opposés possibles de l'humanité. Le modèle créationniste face au modèle continuiste. Ce livre veut montrer pourtant que la situation n'est pas aussi simple. Si l'astragale appartient au discours contemporain, cette conception continuiste de l'humanité n'est-elle pas aussi présente au Moyen Âge ? Dans les pratiques marginales ou dans diverses minorités de la société, on trouverait assez facilement des exemples de mise à mal des modèles normatifs de l'humain. Ainsi, lorsqu'on qualifie un pécheur de « bestial », lorsqu'on affirme que « les sens d'un enfant doivent perdre le sens des bêtes » pour devenir adulte, lorsqu'un saint ermite se met à quatre pattes et se nourrit d'herbe pour se rapprocher de Dieu, n'est-ce pas à chaque fois le degré d'humanité de tel ou tel homme qui est mesuré et remis en jeu ? À l'inverse, actuellement, les thématiques des Droits de l'homme, des crimes contre l'humanité, de l'abattage systématique de milliers de volailles et d'ovins, les débats sur les ours des Pyrénées ne sont-ils pas autant de traces persistantes d'un discontinuisme moral tenace ? Il n'est pas certain que la représentation scientifique de la relation homme/animal aujourd'hui ait plus d'effet sur les représentations collectives que la représentation théologique de l'opposition homme/animal n'en avait sur les représentations collectives au Moyen Âge.

En fait, il est clair qu'il n'existe pas un seul modèle anthropologique, pas plus au Moyen Âge qu'aujourd'hui. Il y a un certain type de discours physiologiques qui déterminait hier la nature bipartite ou tripartite de l'homme et aujourd'hui sa nature biologique ; ces discours-là sont bien repérables car ils prétendent définir la « nature de l'homme ». Et il y a une série de discours plus difficiles à cerner, car plus diffus, plus souterrains, éparpillés dans les textes moraux, juridiques, littéraires, dans les images, parfois non verbalisés mais exprimés par certaines pratiques sociales ; c'est dans ceux-là que les modèles de l'humain sont opératoires dans les sociétés.

Cet écart, entre des définitions générales de l'homme et des énoncés sur l'humain où la pratique se mêle au discours, est encore plus marqué aujourd'hui : les sciences biomédicales et l'anthropologie physique contribuent à la définition positive de l'être humain mais elles n'épuisent pas, loin s'en faut, la question de l'humain. À cette question, la philosophie, l'anthropologie culturelle ou l'éthologie apportent également des éléments de réponse, et avec elles, l'histoire : c'est-à-dire une connaissance et une compréhension, ici, des idées produites sur l'humain. Des idées dont les disciplines modernes sont en quelque sorte les filles ou les petites-filles. Comme le montre l'exemple de l'anthropologie, une recherche historique sur les modèles anthropologiques du passé est forcément corrélative d'une réflexion de la science historique sur elle-même.

Le présent livre entend explorer les principaux modèles anthropologiques qui se sont succédé ou qui ont coexisté dans la civilisation occidentale, de l'Antiquité à aujourd'hui, depuis la position religieuse discontinuiste jusqu'au continuisme des éthologues contemporains. Mais ce sont tous les intermédiaires et les interactions entre ces modèles que nous avons voulu mettre en valeur. Fidèles à l'esprit de rencontre qui nous anime depuis le début de cette recherche, nous avons tenu à inviter différents auteurs qui pouvaient ainsi compléter nos analyses par leurs compétences variées, couvrant un éventail historique et épistémologique le plus large possible. La diversité des exemples étudiés, et même des méthodes utilisées, fait largement ressortir, non pas une histoire linéaire de l'humain, mais son histoire polémique, problématisée. Car au lieu de montrer une continuité idéale, un progrès continu de l'idée d'humanité dans la « civilisation » occidentale, ce livre s'attache plutôt aux points sensibles de cette histoire, ceux qui suscitent, hier et aujourd'hui, le débat.

On commence par une exploration large et attentive des modèles anthropologiques produits dans les sociétés méditerranéennes antérieures au christianisme, en particulier en Grèce. Claude Calame montre ainsi que d'Homère à Aristote les Grecs ont appris à poser à la fois la question de l'essence de l'homme et le problème des limites de l'humain – limites essentiellement politiques, mais limites également physiques et intellectuelles. Les définitions de l'homme et les descriptions de l'humanisation se répondent ainsi dans les textes philosophiques, médicaux, mythiques, littéraires. Mais derrière cette richesse et cette variété de discours se dégage un thème fondamental chez les Grecs et pour l'histoire de la civilisation européenne : celui de l'incomplétude de l'homme.

Après ce prologue, le monde chrétien est exploré en profondeur et dans un vaste horizon chronologique, correspondant à ce que Jacques Le Goff a appelé le « long Moyen Âge ²² ». Agnès Bellanger inaugure cette section en présentant la manière dont les chrétiens de l'Antiquité tardive ont inventé, sur les bases du monde gréco-romain, deux nouveaux modèles d'humanité : le saint homme et le laïque. C'est ici la folie qui constitue la frontière ambiguë entre le laïque et le saint : l'étude de la folie révèle que la sainteté se définit par un renoncement à soi qui conduit en Orient à un refus de l'humanité.

Misgav Har-Peled poursuit la réflexion en considérant l'homme et son altérité selon une interprétation dialogique. Si l'homme est souvent pensé comme le résultat d'une négation ou d'une séparation première (avec l'animal, la Nature, etc.), dans la tradition biblique l'homme (Adam) est défini par sa mise en relation avec des « autres » concrets. Dans le livre de la Genèse, Adam est placé entre Ève et le serpent, et dans le mythe chrétien la naissance du Christ, nouvel Adam, est imaginée entre le bœuf et l'âne : comment ces deux animaux ont-ils servi aux Pères de l'Église pour penser l'humanité chrétienne, en rapport avec cet autre concret : le juif ?

Gil Bartholeyns montre pour sa part à quel point le vêtement a pu servir à la constitution du modèle anthropologique des sociétés européennes. D'une part parce que le vêtement est considéré comme un indice d'humanité par opposition à l'animal, et continue de l'être dans le discours scientifique ou publicitaire. D'autre part parce que le vêtement est au cœur du mythe chrétien et des pratiques où l'humanité s'élabore ou est refusée. Il suggère que le contraste et la pluri-valence, plus que l'unité, sont caractéristiques de la perception chrétienne, occidentale de l'homme.

Le texte de Vincent Jolivet articule deux notions centrales dans la constitution des limites de l'humain au Moyen Âge : la sexualité et l'animalité. L'animal est à la fois un modèle de comportement naturel et un antimodèle bestial pour l'homme. Dans ce paradoxe repose la théorie médiévale de la « nature humaine ».

Sexualité et bestialité sont étroitement liées. Mais on aurait tort de croire que cette condamnation de la « part animale de l'homme » est proprement médiévale. C'est ce qu'éclaire Pierre-Olivier Dittmar en

22. J. Le Goff, préface à *Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident*, Paris, Gallimard, 1977, p. 11.

montrant comment cette représentation de l'homme clivé en deux – en partie humain, en partie animal – est une des plus stables tout au long de l'histoire européenne. Il indique aussi comment, grâce aux recherches contemporaines en anthropologie et en éthologie, on peut relire cette page de notre histoire en pensant l'homme dans sa totalité naturelle et culturelle.

La littérature médiévale constitue un vaste domaine trop souvent ignoré par les historiens qui n'y voient que fictions, au mieux représentations de situations sociales ou miroir infiniment profond des mentalités. Mais si on les aborde du point de vue anthropologique, les textes littéraires apparaissent sous un nouveau jour. C'est l'exploration proposée par Jean-Jacques Vincensini, qui tient à la fois de l'analyse littéraire et du discours méthodologique. Il souligne que les récits du Moyen Âge se construisent rationnellement au moyen de figures concrètes, issues des codes historiques, culturels et empiriques. Et que dès lors, l'anthropologie structurale, chère à Claude Lévi-Strauss, se révèle opératoire pour aborder par exemple la légende arthurienne. Maud Pérez-Simon étudie ensuite le *Roman d'Alexandre* dans ses différentes versions pour en dégager le thème de la limite géographique de l'humain. Dans ses périples exotiques Alexandre rencontre des peuplades étranges qui définissent, par la négative, l'humanité de l'explorateur et, à travers lui, celle du lecteur médiéval.

Après cette section centrée sur le monde chrétien et le Moyen Âge, le livre présente des modèles anthropologiques plus récents. La Renaissance fait l'objet de deux essais. Dans le premier, Thomas Golsenne critique la généalogie traditionnelle de l'humanisme – Antiquité grecque, Renaissance, Lumières, époque des « Droits de l'homme » – en montrant qu'au lieu d'un progrès continu de l'idée de la dignité de l'homme, cette histoire révèle plutôt une suite de changements importants dans les usages sociaux et politiques qu'on pouvait faire de ce thème philosophique. Dans le second, Bertrand Prévost s'attache à analyser certaines peintures du ^{xv}^e siècle florentin, non pas, simplement, comme révélatrices de cette soi-disant culture « humaniste », mais, grâce à l'éthologie contemporaine, comme des manifestations d'un rapport plus souterrain, et néanmoins pertinent historiquement, entre l'animalité et l'esthétique.

Les trois derniers textes portent sur les changements épistémologiques qui affectent l'anthropologie aujourd'hui. Francis Affergan et Annamaria Rivera ont tous deux participé aux volumes sur la « fabrication de l'humain ». Le premier présente le problème théoriquement :

si l'anthropologie traditionnelle reposait sur le partage entre sociétés traditionnelles et sociétés complexes, elle doit profondément mettre à jour ses instruments méthodologiques et ses outils conceptuels dès lors que ce partage est remis en cause, comme c'est le cas aujourd'hui. C'est la volonté de définir une universalité de l'humain qui est ainsi battue en brèche, à travers la critique éclairée de l'universalisme, du relativisme et du comparatisme. De son côté, Annamaria Rivera procède au même constat de l'impossibilité de l'anthropologie classique d'expliquer certains phénomènes comme le racisme, et elle montre comment cette idéologie puisait au contraire dans la même source théorique que l'ancienne science de l'homme : l'opposition nature/culture, le paradigme humanité/animalité. Ce sont donc ici les implications idéologiques et morales de l'anthropologie qui sont questionnées. Enfin, Frédéric Jouliau aborde les changements opérés depuis les perspectives d'Edgar Morin du début des années 1970, ainsi que les paradoxes – entre ontologies et dynamiques évolutives – relatifs à ces changements ; et il en donne toute la mesure au moyen d'exemples comportementaux empruntés à la primatologie et à ses recherches éthologiques et archéologiques.

Ce livre est partiellement issu du colloque *Adam et l'astragale. Autour de l'anthropologie médiévale*, organisé les 17 et 18 janvier 2005 à Paris par l'École des hautes études en sciences sociales et la Johns Hopkins University. Pour cette dernière institution, nos remerciements vont tout particulièrement à David Nirenberg, alors professeur au département d'histoire, et à Steve Nichols, du département des langues romanes, pour leur soutien à cette rencontre que Maud Pérez-Simon a pensée et organisée avec nous. Thierry Gontier et Jean-Claude Schmitt ont eu la gentillesse d'en animer deux sessions. Nous remercions également l'École des hautes études en sciences sociales pour son aide matérielle et scientifique dans l'organisation d'un atelier, en 2004 et 2005, qui nous a permis d'initier des réflexions collectives qui se poursuivent notamment avec les editions-papiers.org, répertoires en ligne de textes et de problèmes. Les invitations de Frédéric Jouliau à partager nos perspectives, dans le cadre de son Programme de recherches interdisciplinaires « Évolution, natures et cultures » au Shadyc (Sociologie, histoire, anthropologie des dynamiques culturelles) depuis 2005 à Marseille, nous a permis de prolonger la réflexion entamée lors du colloque et d'initier un travail collaboratif ; qu'il en soit ici vivement remercié. Nos remerciements vont aussi à Piotr Szlachta qui a donné

son identité graphique au colloque et à la couverture du livre, et à François Carles-Gibergues, qui a bien voulu diffuser les actes du colloque dans « Les chemins de la connaissance », web radio de France Culture. Nous remercions également tous ceux dont l'intervention a enrichi le propos de ce livre, qui a bénéficié en dernier lieu des soins particuliers de Nathalie Fourier, de Soline Massot et d'Évelyne Séguy, et que Jean-Michel Henny et Emmanuelle Corne ont accueilli avec enthousiasme aux Éditions de la Maison des sciences de l'homme. Notre dette, enfin, est grande envers Jean-Claude Schmitt, dont le soutien fut décisif depuis le début.

Préambule
Fabrications grecques de l'humain
Identités de l'homme civilisé et cultures des autres

Claude Calame

Thucydide introduit son traité sur l'affrontement entre gens du Péloponnèse et Athéniens par une déclaration programmatique célèbre : « Tous ceux qui voudront soumettre à un examen clair les actions passées aussi bien que les actions qui dans le futur présenteront à leur tour des ressemblances en vertu de leur caractère humain, il leur suffira de les juger utiles. Leur réunion constitue un acquis pour toujours davantage qu'un morceau de bravoure destiné à une audition immédiate¹ ». *Tò anthrôpinon* : moins nature humaine que comportement de l'homme ou condition humaine ; attitude propre à l'être humain qui fait que les actes passés des hommes permettent non pas de prédire, mais de comprendre le futur ; caractère partagé de l'homme qui sert à l'historien de critère de vraisemblance dans la narration du passé éloigné et du passé touchant au présent. Les jugements qu'occasionnellement et souvent implicitement l'historien formule à propos des actions narrées en portent la marque. Si nous hésitons par exemple à traduire l'expression *hōs eikós* par « comme il est vraisemblable » ou par « comme il est naturel », c'est qu'il s'agit précisément, par comparaison, de conjecturer ou de juger d'une action obéissant à des mobiles inscrits dans « l'humain »².

1. Thucydide 1, 22, 4 (toutes les traductions sont de l'auteur sauf mention contraire), que l'on pourra relire à l'aide du commentaire offert par S. Hornblower, *A Commentary on Thucydides I. Books I-III*, Oxford, Clarendon Press, 1991, p. 59-62.
2. Pour le sens à donner à ces deux expressions, voir les références données par S. Hornblower, *Thucydides*, Londres, Duckworth, 1987, p. 75-76 et 106-107.

À cette commune « nature humaine » appartiennent notamment violence, pulsions et volonté de domination ; un instinct de domination que, dans leur dialogue avec les Méliens, les Athéniens réfèrent à la nécessité d'une nature qu'ils opposent à la convention d'une règle établie par les hommes (*nómos*). Le constat à l'issue des premiers affrontements d'une guerre considérée comme une guerre civile, entre Grecs, est sans appel : « En raison des dissensions internes, de nombreux maux s'abattirent sur les cités comme il s'en produit et comme ils adviendront toujours aussi longtemps que la nature humaine (*he phúsis anthrópon*) restera la même, des maux qui augmentent ou qui s'apaisent, des maux dont les formes varient suivant les changements affectant les conjonctures³. »

Genre humain et civilisation des hommes dans la poésie homérique

Par l'intermédiaire du terme *ánthropos* utilisé génériquement au singulier ou collectivement au pluriel, la classe des hommes semble bien correspondre à une catégorie indigène ; et cela déjà dans la poésie homérique, où le genre humain se définit par la moralité en contrastant avec les dieux. Avertissant Diomède dans ses tentatives d'abattre Énée, Apollon le proclame de sa voix frappante : « Prends garde, fils de Tydée, recule ! Ne nourris pas des intentions égales à celles des dieux ! Jamais la race (*phúlon*) des dieux immortels et la race des hommes qui marchent sur le sol ne seront égales. » Étymologiquement, il y a donc entre les immortels et les mortels une différence de nature, de l'ordre du *phúein*. Et le critère de la distinction est d'ordre spatial : si les dieux habitent l'Olympe ou plus généralement dans le ciel, les hommes évoluent sur la terre comme l'atteste notamment l'emploi du qualificatif *epikhthónios*. Désignant l'homme en général dans la poésie homérique, ce qualificatif peut aussi s'appliquer aux *brotoí* qui deviennent alors « les terrestres mortels » ; au critère distinctif de l'existence terrestre s'ajoute donc celui, essentiel, de la mortalité. Ainsi avant de s'engager en duel contre Glaucos qu'il ne connaît pas et cherchant à identifier son adversaire, le farouche Diomède tire la leçon de l'avertissement

3. Thucydide 3, 82, 2 ; sur la « nature des hommes » attachée à l'esprit de domination, voir encore, par exemple, 1, 76, 3 ainsi que 4, 61, 5-6 et 5, 105, 2 (où les Athéniens associent les dieux aux hommes dans cette pulsion « naturelle » de domination qu'ils opposent à une loi!).

d'Apollon et situe d'emblée le combattant troyen du côté des «hommes mortels» (*katathnētoi ánthrōpoi*) par opposition aux «immortels qui descendent du ciel», divinités célestes⁴.

Mais dans la même *Iliade*, on apprend aussi par la bouche d'Agamemnon que le genre humain se divise en hommes et en femmes qui peuvent s'unir d'amour réciproque sur une couche commune. La distinction sémantique entre *ánthrōpos* et *anēr* permet en effet aux Grecs de distinguer l'homme comme *Mensch* de l'homme comme *Mann*. Si on ignore tout de l'étymologie du premier terme, la comparaison linguistique dans le champ indo-européen attribue au second les qualités de force et de courage du guerrier; quant à *guné*, l'étymologie savante ne peut qu'associer ce terme à une féminité très générale, peut-être en relation avec l'épouse comme objet de quête⁵.

Qu'il s'agisse d'êtres de sexe masculin ou féminin, c'est en particulier en contraste avec la divinité qu'Ulysse tente de définir les différentes personnes auxquelles le confrontent ses errances dans une Méditerranée occidentale qui, sans point de repère géographique par rapport à la Grèce homérique, correspond largement à un espace de conte et de fiction. Sur son île flottante, Éole, cher aux immortels, mène l'existence d'un dieu. Avec son épouse et ses six filles qu'il a données en mariage à ses six fils, il vit dans les réjouissances du banquet le jour et du lit partagé la nuit, en pleine endogamie. Et quand le compagnon envoyé par Ulysse en éclaireur sur l'île de Circé perçoit la beauté de la voix qui émane de la demeure de la nymphe, il se demande s'il s'agit d'une déesse ou d'une femme; finalement pourvue de pouvoirs de séduction d'origine divine, Circé n'approche les hommes mortels que pour les transformer en animaux ou s'engager avec eux en une relation érotique qui l'oppose à l'épouse fidèle attendant auprès du foyer domestique le retour de l'époux parti guerroyer⁶. La confrontation

4. Homère, *Iliade* 1, 272 et 24, 505, puis 5, 440-442 et 6, 119-129. Sur le contraste entre les *brotoi*, mortels que distingue leur régime alimentaire, et les immortels *ámbrotoi*, voir par exemple *Iliade* 22, 8-9, *Odyssée* 1, 31-32 et 5, 195-197; les deux mots partageant la même racine que le latin *mortuus*. Voir encore Pindare, *Pythique*, 10, 28 qui connaît un *éthnos brotōn*.

5. Homère, *Iliade* 9, 132-134. Voir P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1968, p. 87-91.

6. Homère, *Odyssée* 10, 1-12 et 10, 226-228 (voir 251-257 ainsi que 12, 143 et 150: Circé en tant que déesse). Voir par exemple à ce propos P. Pucci, *The Songs of the Sirens. Essays on Homer*, Lanham-Boulder-New York-Oxford, Rowman & Littlefield, 1998, p. 131-178.

narrative avec des êtres atypiques dans une géographie largement fictive invite donc à une définition implicite de l'humain. Par rapport aux immortels naturellement, mais également par contraste non pas avec les animaux, mais avec des êtres plus ou moins sauvages. On se souviendra sans doute que, pour Ulysse racontant ses aventures comme un aède à la cour des Phéaciens, les puissants Lestrygons ressemblent davantage aux Géants qu'à des hommes (*ándres!*); ces Géants que la *Théogonie* d'Hésiode fait naître en soldats d'une grandeur exceptionnelle tout en les associant à l'espèce des hommes; ces Géants qui avec les Phéaciens mais aussi avec les Cyclopes partagent d'ailleurs une proximité avec les dieux, selon les termes mêmes employés par Alcinoos dans l'*Odyssée*; ces Géants qui néanmoins sont organisés en des « tribus sauvages », représentant un peuple de mortels violents⁷.

Parents des Géants sont donc aussi les Cyclopes, qui bénéficient de la part d'Ulysse d'une description beaucoup plus articulée. D'emblée ces êtres monstrueux sont présentés comme des êtres violents, ne reconnaissant ni lois, ni dieux; donc pas d'assemblées, pas de vie sociale ni politique, pas de pratiques culturelles chez les Cyclopes vivant isolés les uns des autres; mais pas non plus d'agriculture, sinon du blé et de la vigne qui poussent spontanément, comme à l'âge d'or; pas davantage de navigation, et donc ni artisanat, ni commerce. L'approche de Polyphème va préciser le portrait; vivant seul dans une caverne comme chacun de ses congénères, le géant à l'œil unique va se révéler être un berger soucieux de ses troupeaux de brebis et de chèvres, certes, mais niant les lois de l'hospitalité et ignorant la règle civilisée du vin mélangé et partagé. Reconnaisant l'autorité d'un seul dieu, son père Poséidon qui ébranle la terre, il va aussi agir comme un redoutable anthropophage. Comparable à un pic boisé au milieu des montagnes, il n'a donc rien de l'homme « mangeur de pain »⁸. C'est donc bien par le régime alimentaire que

7. Homère, *Odyssée* 10, 118-120 ainsi que 7, 201-206 et 59-60; Hésiode, *Théogonie* 50 et 185-186; voir M. L. West, *Hesiod. Theogony*, Oxford, Clarendon Press, 1966, p. 173 et 220-221. Les différents traits caractérisant implicitement le genre humain dans les poèmes homériques sont énumérés par H. C. Baldry, *The Unity of Mankind in Greek Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965, p. 8-16.

8. Homère, *Odyssée* 9, 105-135 et 187-192 notamment; sur la figure complexe des Cyclopes odysséens, voir par exemple P. Pucci, « L'io e l'altro nel racconto di Ulisse sui Ciclopi », *Studi italiani di filologia classica*, III. 11, 1993, p. 20-46, repris en anglais dans P. Pucci, *The Songs of the Sirens. Essays on Homer*, Lanham-Boulder-New York-Oxford, Rowman & Littlefield, 1998, p. 113-130;

l'homme se distingue en tant qu'être civilisé du supra-humain ou de l'infra-humain. En plus du partage du vin en général sous l'égide de Dionysos et des viandes après l'acte sacrificiel qui reproduit les gestes du partage rituel opéré par Prométhée entre les hommes et les dieux, est essentiel tout le processus de la production du blé et de la fabrication du pain. Dans l'approche des Lotophages mangeurs de la fleur d'oubli tout comme dans le premier contact avec les Lestrygons anthropophages, la question est de savoir s'il s'agit bien d'hommes «mangeurs de pain»⁹. Non contente d'impliquer tout le processus de l'activité agricole et de l'action civilisatrice de Déméter, la présence des céréales et de différentes formes de galettes dans les pratiques du culte et du banquet signifie l'action commune et socialisée des hommes autant pour leur survie alimentaire que dans la communication réciproque. À la cour d'Alcinoos, le roi des Phéaciens, les interventions de l'aède Démodocos puis les récits épiques d'Ulysse lui-même ont pour cadre un banquet où abondent galettes de pain, morceaux de viande et grands crus. De même en va-t-il chez Circé qui célèbre le retour d'Ulysse et de ses compagnons descendus dans l'Hadès par un repas composé de pain, de viandes nombreuses et d'un vin rouge sombre avant que la divine magicienne ne prenne la parole pour indiquer à Ulysse, en divinité, les écueils dont est parsemée la voie du retour vers Ithaque ; un retour qui signifie pour le héros mortel le refus de l'immortalité successivement offerte par les femmes divines qui tentent de le retenir en leur demeure solitaire¹⁰.

pour d'autres confrontations grecques de l'humain avec le monstrueux, voir C. Calame, «Les figures grecques du gigantesque», *Communications*, 42, 1985, p. 147-171.

9. Homère, *Odyssée* 9, 82-97 et 10, 100-117. Le caractère central du régime alimentaire entre partage des viandes sacrifiées et régime au «blé moulu», notamment en relation avec le mariage, fait l'objet de l'étude de J.-P. Vernant, «À la table des hommes. Mythe de fondation du sacrifice chez Hésiode», dans M. Detienne et J.-P. Vernant, *La Cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard, 1979, p. 37-132; la définition par la production agricole et par le sacrifice sanglant de la civilisation dont se réclame implicitement Ulysse au cours de son périple fait l'objet de l'étude devenue classique de P. Vidal-Naquet, «Valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans l'*Odyssée*», *Annales ESC*, 25, 1970, p. 1278-1297, repris dans *Le Chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, La Découverte, 1983, p. 39-68.
10. Homère, *Odyssée* 9, 5-18 et 12, 16-27; voir par exemple C. Segal, «The Phaeacians and the Symbolism of Odysseus' Return», *Arion*, 1, 1962, p. 17-64, repris dans C. Segal, *Singers, Heroes and Gods in the Odyssey*, Ithaca NY-Londres, Cornell University Press, 1994, p. 12-64.

Ainsi, dans l'*Iliade* aussi bien que dans l'*Odyssée*, l'humain est identifié, par le biais de la narration et de la figuration épiques, à la série des pratiques de commensalité et des relations sociales impliquées par la nécessité de survivre à la condition fondamentalement précaire de l'homme, une condition fondée sur la mortalité. Loin de se définir en rupture avec un « autre » érigé en altérité « radicale », les hommes partagent avec les dieux aussi bien qu'avec les êtres violents que le récit théogonique d'Hésiode donne comme plus anciens que les mortels, de nombreux traits, en bien et en mal. Il en ira de façon identique à l'intérieur même du genre humain quand la curiosité ethnographique doublée de la conjoncture historique permettra à Hérodote de comparer les manières d'être des Grecs avec celles de leurs voisins immédiats et beaucoup plus lointains ; les réflexions de type anthropologique sur le caractère largement relatif des coutumes des peuples de la terre habitée sont coiffées par la reconnaissance de l'existence d'une nature humaine ; cette *phúsis* soumet tous les hommes, quelle que soit leur appartenance ethnique et culturelle, aux mêmes renversements de fortune, au caractère inéluctable du destin de l'homme et à une même loi de justice immanente ! Propres à la conception classique de la condition de mortel, ces brusques revers de fortune animent ce qu'Hérodote dénomme « le cycle des vicissitudes humaines »¹¹.

Par ailleurs la culture des hommes qui se dessine en filigrane dans le déroulement de l'action guerrière de l'*Iliade* et dans les parcours géographiques de l'*Odyssée* correspond à une vision très grecque de la civilisation, avec les limites assignées à l'homme dans ses contacts avec les dieux aussi bien que dans ses pratiques de mortel. Rappelons encore une fois la définition qu'en donne précisément Hérodote quand il aborde l'ultime épisode de son récit des guerres médiques, au moment où les Grecs divisés en communautés civiques autonomes sont enfin parvenus, dans la confrontation avec les Perses et les barbares, à se reconnaître dans une identité unique : « Un même sang, une même langue, pour les dieux des

11. Hérodote 3, 65, 4 et 1, 207, 2 (dans la bouche de Crésus, sauvé du bûcher) ; voir aussi 7, 46, 2 et 7, 47, 1 sur la brièveté de la « vie humaine ». Le principe de justice immanente qui anime l'action narrative et historique orchestrée par Hérodote est bien décrit par exemple par C. Darbo-Peschanski, « L'historien grec ou le passé jugé », dans N. Loraux et C. Miralles (éd.), *Figures de l'intellectuel en Grèce ancienne*, Paris, Belin, 1998, p. 143-189.

sanctuaires et des sacrifices communs, mêmes tournures d'esprit et mêmes attitudes » ; c'est ainsi qu'Hérodote définit *tò Hellenikón*¹².

Constitution du genre humain : une « anthropopoiésis » poétique

Tel qu'il semble se dessiner dans les récits homériques, le statut de l'humain ne se définit donc qu'à travers la communication et par le contraste avec d'autres êtres anthropomorphes : dieux d'une part, êtres marginaux de l'autre. Attaché à l'existence éphémère et limitée qu'impose la condition de mortel, ce statut implique le respect d'une série de règles de comportement communautaire qui font d'emblée de l'homme non pas encore un « animal politique », mais un être social. La communication même avec d'autres êtres anthropomorphes fait que le statut d'homme mortel connaît des frontières parfaitement perméables. Non seulement l'homme dans sa finitude peut être appelé à partager, pour le temps de l'offrande sacrificielle et des réjouissances gastronomiques et musicales qui s'en suivent, le bonheur éternel des dieux, mais il est conduit à enfreindre les limites que la condition de mortel lui assigne pour se comporter en être plus ou moins monstrueux ; cela à d'autant plus forte raison que les protagonistes de l'*Iliade* et de l'*Odyssée* sont des héros, engagés dans une action épique fictionnelle, et il appartient au statut même de ces hommes de la légende épique d'outrepasser par certaines de leurs capacités surhumaines les règles de la civilisation des hommes. Comme Achille pratiquant le sacrifice humain pour honorer la mémoire de Patrocle ou traitant le cadavre d'Hector comme l'aurait fait un chien ensauvagé, l'homme civilisé peut se transformer pour un temps en animal sauvage. Par ailleurs, la gloire trouvée dans la mort à l'occasion d'un haut fait accompli grâce à ce pouvoir surhumain peut aussi conférer

12. Hérodote 8, 144, 2 ; voir aussi, tout au début de l'*Enquête*, 1, 4, 4 : la « grécité » est mise en contraste avec les Perses et les peuples barbares, dans une confrontation doublée d'une opposition géographique entre Europe et Asie ; voir J. M. Hall, *Hellenicity. Between Ethnicity and Culture*, Chicago-Londres, The University of Chicago Press, 2002, p. 189-194. Sur les différentes étapes de cette conscience du *Hellenikón*, notamment par récit généalogique interposé, voir les références données par R. L. Fowler, « Genealogical thinking, Hesiod's *Catalogue*, and the creation of the Hellenes », *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 44, 1998, p. 1-19.

au héros homérique une forme d'immortalité, que son *kléos* soit entretenu par le chant répété de l'aède, ou que tel Ménélas dans l'*Odyssée* le héros est appelé à éviter de partager le destin d'un Achille ou d'un Agamemnon errant comme des fantômes dans l'obscurité humide de l'Hadès, pour connaître aux Champs-Élysées « la vie la plus facile que puissent connaître les hommes » ; même pour qui a franchi le seuil de la mortalité et pour qui est désormais réanimé par les souffles doux du zéphyr dans un éternel printemps la condition reste celle d'un *ánthropos*¹³.

Dans la poésie homérique, l'humain n'est donc pas un donné. Non seulement il se construit à travers l'action narrative – c'est une évidence –, mais à l'intérieur même de cette représentation de l'ordre du discursif et du fictionnel la condition humaine se réalise dans des pratiques et des relations qui participent de la culture. Ainsi l'ensemble des gestes et habitus qui, du régime alimentaire aux manières de communiquer entre les hommes et avec les dieux, définissent dans la poésie homérique la condition de l'homme civilisé relève de ces pratiques « anthropopoiétiques » permettant à l'homme de se développer socialement en être de culture ; pour nous à partir d'une incomplétude constitutive et surtout à partir de capacités neuronales et cérébrales exceptionnelles mais fondamentalement plastiques : « anthropopoiésis » comme catégorie opératoire permettant de comparer dans diverses communautés culturelles les différentes manières que l'homme invente pour se constituer en être social de culture. Dans l'interaction avec les proches, ces pratiques constituent une identité d'ordre organique, collectif et symbolique s'exprimant à travers une série de représentations partagées ; elles correspondent à de multiples habitus dont l'ensemble, à la fois instable et perméable aux ensembles voisins, est identifié en tant que culture : civilisation non pas au sens universalisant du terme, mais comme ensemble de représentations et de pratiques d'ordre relatif¹⁴. Au sein des pratiques d'identité civilisée

13. Quant au futur de bonheur immortel promis par Protée à Ménélas, voir Homère, *Odyssée* 4, 561–569 ; la double possibilité qui s'offre au héros homérique entre l'obscurité de l'Hadès et la lumière des Champs-Élysées fait l'objet de l'analyse exhaustive de C. Sourvinou-Inwood, « *Reading* » *Greek Death. To the End of the Classical Period*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 10–107.

14. Le concept d'« anthropopoiésis » a été développé dans la recherche collective présentée par F. Affergan, S. Borutti, C. Calame, U. Fabietti, M. Kilani, F. Remotti, *Figures de l'humain. Les représentations de l'anthropologie*, Paris, Éd. de l'EHESS,

des Grecs, la poésie représente, dans ses différentes formes narratives ou davantage axées sur l'action cultuelle, l'un des moyens privilégiés d'une fabrication collective de l'humain en tant qu'être de culture. Les récitations publiques ritualisées autant que les performances chorales rythmées par danse et musique donnent aux figurations poétiques et symboliques d'une identité et d'une mémoire culturelles une efficacité anthropopoiétique qui s'exprime sur les plans physiologique, esthétique et intellectuel.

Les poètes grecs ne se sont donc pas limités à concevoir et à délimiter l'homme civilisé par l'intermédiaire du récit des contacts de leurs héros avec différents êtres anthropomorphes, supra-humains ou infra-humains. Si dans la poésie homérique cette définition anthropopoiétique implicite advient en général en synchronie, l'humain est aussi pensé en termes diachroniques de naissance. Mais paradoxalement seuls des récits mythologiques locaux ou tardifs mettent en scène l'apparition d'un premier être humain. Dans une tradition argienne c'est Phorôneus, le fils du fleuve et roi d'Argos Inachos, l'inventeur du feu (en substitution de Prométhée), le premier à avoir réuni les hommes (déjà !) en communautés alors que comme les Cyclopes ils vivaient isolés et dispersés ; selon un historiographe local il est le premier des hommes et selon un poème épique également argien il est « le père des hommes mortels »¹⁵. Du côté thessalien, on trouve Deucalion, le fils de Prométhée, l'époux de Pyrrha elle-même fille d'Épiméthée et de Pandore (!), qui, à l'issue du déluge voulu par Zeus pour détruire l'espèce des hommes de bronze, crée les hommes en tant que genre humain : *ánthropoi* d'emblée divisés en *ándres* nés des cailloux jetés par-dessus tête par Deucalion et en *gunáikes* nées des pierres jetées de la même manière par Pyrrha, avant que le couple héroïque n'engendre un premier fils qu'ils appellent Hellen, le héros

2003. Quant à la distinction essentielle entre une civilisation postulée comme universelle à partir du Siècle des lumières et la multiplicité relative et mobile des cultures, voir les références données par exemple par M. Wiewiorka, *La Différence. Identités culturelles : enjeux, débats et politiques*, Paris, Éd. de l'Aube, 2005, p. 18-23.

15. Acousilaos d'Argos *FGrHist.* 2 F 23 a et *Phoronide* fr. 1 Bernabé ; voir aussi Pausanias 2, 15, 5 et 19, 5 ; sur ces généalogies locales, voir notamment J. M. Hall, *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 78-89.

éponyme de la Grèce¹⁶. Dans une histoire encore davantage focalisée sur le récit de fondation d'une cité particulière, on peut évoquer la création des Spartes, des « Semés », des hommes qui naissent tout armés des dents du dragon tué à l'occasion de l'action civilisatrice de Cadmos le Phénicien sur le site labouré de la future cité de Thèbes et dont les cinq survivants à l'issue d'un premier conflit sont installés par le héros fondateur comme les premiers citoyens de la ville.

Quel qu'en soit le mode de réalisation local, la création des premiers êtres humains à proprement parler est non seulement attachée aux premiers temps d'une cité singulière, mais elle est régulièrement accompagnée d'un acte civilisateur à portée politique : synécisme à Argos, éponymie de l'Hellade en Thessalie, institution de la citoyenneté à Thèbes¹⁷. À tous ces récits il conviendrait d'ajouter naturellement tous les « mythes d'autochtonie », que la naissance du sol de la patrie soit athénienne, argienne ou spartiate ; mais, pourvu de la fonction de roi fondateur, le premier être à naître des entrailles de la terre qu'il va civiliser et dominer a le statut d'un héros quand il ne partage pas une partie de sa nature avec un serpent comme c'est le cas de Cécrops, le premier roi de l'Attique.

Présenté par Hérodote comme le premier poète théologien de la Grèce en compagnie d'Homère, Hésiode n'offre pas dans sa *Théogonie* à portée panhellénique de récit mythique de la création du genre humain : les humains semblent avoir toujours existé à côté des dieux. En revanche plusieurs épisodes intégrés au récit théogonique dessinent les contours de leur statut de mortel : l'institution par Prométhée et par Zeus du sacrifice sanglant qui consacre la séparation des « hommes mortels » (*thnētoi ánthropoi*) d'avec les dieux ; le don par Prométhée à ces mêmes hommes mortels du feu qui deviendra le feu de l'artisanat et de l'alimentation civilisée ; et la création de Pandore, la jeune fille

16. L'histoire est racontée dans le manuel de mythographie qu'est la *Bibliothèque* (1, 8, 2) attribuée à Apollodore ; voir aussi *supra* note 12. Pour la « race de pierre » créée par Deucalion et Pyrrha, voir M. Briand, « Les origines des hommes dans la lyrique grecque archaïque : fonctions et énonciations de mythes », dans J.-M. Galy et A. Thivel (éd.), *Les Origines de l'homme d'après les Anciens*, Nice, Université de Nice - Sophia-Antipolis, 1998, p. 55-70.

17. Voir le résumé mythographique du récit que devait raconter l'historiographe Phérécyde d'Athènes, *FGrHist* 3 F 22 ; voir F. Vian, *Les Origines de Thèbes. Cadmos et les Spartes*, Paris, Klincksieck, 1963, p. 158-171.

dont la fabrication artisanale pour la parer des grâces de la séduction divise le genre humain en mortels mâles d'un côté et tribus de femmes de l'autre ; par la production d'une descendance, l'institution implicite du mariage permettra aux uns et aux autres de pallier certaines des limites de la mortalité¹⁸.

Mais il est un récit hésiodique définissant avec plus de précision la fabrication de l'homme en tant qu'être qui compense sa mortalité par des traits de culture. Sans doute n'est-ce pas un hasard si le récit des cinq âges, mieux connu sous la dénomination doublement abusive de « mythe des races », sert d'argument narratif non pas au déploiement généalogique de la *Théogonie*, mais, dans *Les Travaux et les Jours*, au plaidoyer pour l'administration de la justice dans les cités, en corollaire de la production harmonieuse et abondante nécessaire pour assumer pleinement les aléas de la condition d'homme mortel¹⁹. Il appartient donc aux dieux immortels de créer le premier *génos*, la première espèce des hommes mortels qui, dispensés des travaux agricoles par une nature généreuse, jouissent d'une vie festive semblable à celle des dieux ; au moment de leur disparition par la volonté de Zeus, ces premiers humains deviendront les gardiens sur la terre des mortels en général. Leur succède le clan des hommes d'argent que la démesure, la violence et l'impiété écartent de la condition humaine pour en faire des démons logés sous terre. Créés par Zeus lui-même, mais à peine meilleurs que leurs prédécesseurs d'argent, ne connaissant pas le pain, mais artisans d'armes de bronze, les hommes du troisième *génos* succomberont à leur tour dans une violence qu'ils retournent contre eux-mêmes pour s'évanouir dans l'Hadès sans laisser de trace. Intervient alors l'espèce très particulière des héros, une nouvelle création de Zeus : non pas des *ánthropoi*, mais d'emblée des *ándres* ;

18. Hésiode, *Théogonie* 521-616 ; sur ces épisodes tant discutés, on pourra se reporter par exemple aux différentes contributions publiées dans F. Blaise, P. Judet de La Combe et P. Rousseau (éd.), *Le Métier du mythe. Lectures d'Hésiode*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 1996, ainsi que, sur l'iconographie de la création technique de Pandore, F. Lissarrague, « La fabrique de Pandore : naissance d'images », dans J.-C. Schmitt (dir.), *Ève et Pandora. La création de la femme*, Paris, Gallimard, 2001, p. 39-66.

19. Hésiode, *Travaux* 106-201 ; dans C. Calame, *Pratiques poétiques de la mémoire. Représentations de l'espace-temps en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, 2006, p. 85-131, je reprends le détail de ce récit pour tenter de le soustraire aux schémas structuraux déformants auxquels l'a soumis la critique récente.

une espèce divine et dont les représentants méritent par conséquent la qualification de demi-dieux ; et plus précisément une génération (*geneê*) d'hommes qui, en tant que protagoniste de la guerre contre Thèbes puis de la guerre de Troie, s'inscrit désormais dans la grande histoire héroïque de la Grèce. De là le double destin qui lui est promis de même que dans l'*Odyssee* : la disparition dans l'obscur Hadès ou une existence de l'âge d'or dans la forme d'immortalité qu'accorde la vie dans les îles des Bienheureux.

Désormais repérée autant du point de vue spatial que du point de vue temporel, cette nouvelle espèce d'hommes plus proches des dieux est non seulement focalisée sur l'Hellade et son histoire héroïque, mais elle est inscrite dans la perspective de l'espèce suivante, celle des hommes de fer, celle à laquelle appartient celui qui chante le poème ; elle est donc repérée par rapport au *hic et nunc* de la récitation musicale des *Travaux*. C'est l'âge de la vie dans des communautés civiques marquées par des relations sociales qui doivent se conformer aux principes de la justice établie et garantie par Zeus ; c'est l'âge des différentes activités destinées à produire le *bíos* retiré aux hommes par les dieux et singulièrement par Zeus irrité des fourberies de Prométhée : agriculture, artisanat, commerce. Et dans sa formulation narrative et poétique le principe de la justice garantie par la divinité et apportant aux communautés humaines la prospérité matérielle et politique est donné comme une règle (*nómos*) à partager par tous les hommes, en contraste avec les poissons, les bêtes sauvages et les oiseaux « qui se devorent les uns les autres puisque parmi eux il n'est point de *díke* »²⁰.

Civilisation technique et civique *in fieri*

Au-delà de tous les schémas structuraux dans lesquels on a voulu enfermer ce récit de la succession hétérogène d'espèces d'hommes mortels, l'inscription progressive de l'advenir narratif des espèces humaines dans une histoire et dans un espace qui finissent par coïncider avec le lieu de la composition et de la performance du poème qui la chante tend à nouveau à faire correspondre l'humain avec une

20. Hésiode, *Travaux* 274-285. En particulier les poissons étaient connus en Grèce classique pour se manger les uns les autres : voir M. L. West, *Hesiod. Works and Days*, Oxford, Clarendon Press, 1978, p. 226-227.

communauté civilisée et la civilisation elle-même avec la culture grecque ! Saisie dans sa dimension historique et dans sa focalisation spatiale, figurée par l'intermédiaire d'un acte de poésie didactique en diction épique et à forte dimension pragmatique, la condition humaine est identifiée avec l'économie et le tissu de relations sociales et religieuses de mortels vivant dans une communauté civique hellène ; le stéréotype en serait celle pour qui Hésiode compose ses poèmes, en Béotie probablement au début du VII^e siècle avant notre ère ²¹. Par l'efficacité de la parole poétique, le processus narratif d'anthropopoiésis à travers la succession des familles d'hommes jusqu'à l'âge de fer devient un processus de fabrication de l'humain pour la communauté présente. De même que du point de vue narratif, la condition des héros immortalisés dans les îles des Bienheureux évoque la possibilité d'une libération de la mortalité et d'une vie proche de l'âge des hommes d'or, de même sur le plan pragmatique les appels lancés par le poète lui-même concernant l'administration politique de la justice et la production économique entretiennent l'espoir de conditions de vie en bon voisinage avec les dieux. Représentée par le biais d'un développement historique, l'anthropopoiésis selon le modèle civil et civique grec doit se réaliser par la « performance » poétique.

À l'origine les humains regardaient sans voir,
ils écoutaient sans entendre ; semblables à des formes de rêve,
ils passaient leur longue vie dans le hasard de la conjecture,
ils n'avaient pas de maisons bâties de briques et exposées au soleil,
ils ignoraient le travail du bois ; ils vivaient enfouis sous terre,
comme des fourmis agiles, dans les replis d'antres sans lumière ²².

Puis vint Prométhée qui inventa et qui enseigna aux hommes les levers et les couchers des astres pour l'organisation des travaux des champs, des arts mnémotechniques tels l'arithmétique et l'écriture « mémoire de toutes choses », les techniques de la domestication des animaux pour l'agriculture et le transport de marchandises, les nombreuses recettes de médicaments pour se libérer des maladies et les différents arts de la divination – interprétation des songes nocturnes, herméneutique de paroles à double sens, interprétation de coïncidences

21. Sur ce contexte historique d'Hésiode, voir M. L. West, *Hesiod. Works and Days*, Oxford, Clarendon Press, 1978, p. 25-40.

22. Eschyle, *Prométhée*, 447-452.

au détour du chemin, lecture du vol et des mœurs des oiseaux, repérage de présages inscrits dans la disposition des viscères des animaux sacrifiés ou dans la fumée des viandes consommées sur l'autel –, sans compter le feu, ce maître de « techniques nombreuses », nécessaire notamment pour exploiter par l'artisanat les ressources sidérurgiques de la terre²³. Tels sont donc les arts que le héros Prométhée, enchaîné aux confins du monde habité, se vante d'avoir apporté aux hommes dans la longue tirade de la tragédie homonyme, attribuée à Eschyle ; des bienfaits qui s'adressent au genre humain saisi dans sa mortalité puisque, pour le désigner, le texte tragique oscille entre *ánthropoi* et la qualification de « mortels » (*brotói* ou *thnētoi*).

En tant que savoir-faire techniques (*tékhnai*), les différents arts de Prométhée se définissent comme des artifices (*sophísmata*) et comme des moyens ingénieux (*mechánēmata*), comme des expédients (*póroi*) pour se tirer d'une situation d'embarras et d'impasse. Non seulement tous ces savoirs techniques relèvent de cette intelligence artisanale dont Héphaïstos le forgeron et Athéna l'astucieuse sont les maîtres à Athènes²⁴, mais surtout ils correspondent tous à des lectures de systèmes de signes ; d'ordre sémiotique, ils renvoient tous à des arts de l'interprétation débouchant soit sur des pratiques permettant d'assurer la survie, soit sur la prévision d'un avenir dont l'orientation ne dépend pas des humains. C'est dire que, par production et prévisibilité interposées, les techniques sémiotiques et herméneutiques d'un Prométhée permettent à l'homme de maîtriser, en partie au moins, les aléas d'une condition de mortel marquée par les nombreux renversements de fortune ; ce sont ces retournements spectaculaires que représente par exemple la tragédie attique ; ils en constitueraient le centre et la réussite dans la théorie qu'en développe Aristote dans la *Poétique*²⁵. Définies en termes d'*ophelēmata*, d'« avantages » qui sont sources de profit, ces techniques prométhéennes de la lecture des systèmes de signes

23. Eschyle, *Prométhée*, 436–506 et 248–256 ; on verra le commentaire provisoire que j'ai donné de ce passage dans « From the civilization of Prometheus to genetic engineering: the role of technology and the uses of metaphor », *Arion*, III, 13, 2005, p. 25–57.

24. Les différentes facettes de l'intelligence artisanale dans sa conception grecque ont été explorées dans l'ouvrage désormais classique de M. Detienne et J.-P. Vernant, *Les Ruses de l'intelligence. La mêtis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974.

25. Aristote, *Poétique* 10, 1452a 12–18 et 13, 1452b 28–1453a 6 ; voir à ce propos le commentaire de R. Dupont-Roc et J. Lallot, *Aristote. La Poétique*, Paris, Seuil, 1980, p. 238–245.

se caractérisent par leur utilité sociale ; fondées sur les astuces du déchiffrement prévoyant et de l'intelligence artisanale, elles rendent possible la vie civilisée des mortels dans des communautés que Platon, en reprenant la légende dans le *Protagoras*, place explicitement sous le signe de la *politikē tékhne*, art politique et justice civique²⁶.

Ainsi les arts interprétatifs inventés par Prométhée contribuent à ouvrir les yeux et les oreilles des hommes mortels ; d'un état premier d'aveuglement et par conséquent d'incomplétude dans l'absence d'exploitation de leurs capacités perceptives, les différents savoirs techniques prométhéens confèrent aux hommes une clairvoyance qui les conduit à orienter par la prévisibilité leur condition de mortels. Le Prométhée d'Eschyle engage donc les hommes mortels dans le processus d'une anthropopoïésis de type herméneutique telle que seuls les Grecs, maîtres de l'interprétation des oracles et des récits à double entendre, pouvaient la concevoir ; pour conduire non seulement à une représentation bien grecque de la civilisation des hommes, mais aussi à une vision très athénocentrée. Enchaîné au rocher représenté sur la scène attique et s'adressant indirectement au public athénien, Prométhée s'exprime face au pouvoir discrétionnaire de Zeus comme un sophiste avant la lettre²⁷. Une représentation de la fabrication technique de l'homme inscrite dans un processus historique à partir d'un état premier, une représentation qui se réalise par l'intermédiaire de la parole poétique avec l'efficacité pragmatique propre au rituel dramatique athénien.

Sans doute n'est-ce pas un hasard si Eschyle lui-même, tel qu'Aristophane le met en scène dans la comédie des *Grenouilles*, attribue aux quatre grandes figures grecques de poètes fondateurs une série d'arts techniques relatifs à la lecture des signes et au bien-être humain, ici encore dans une perspective historique :

Examine – dit Eschyle à Dionysos, le dieu du théâtre – combien, dès l'origine,
Se sont révélés utiles [*ophélimoi*] les plus nobles parmi les poètes ;
Orphée parce qu'il nous a enseigné les rites initiatiques et la haine du meurtre,

26. Platon, *Protagoras* 320c-323a ; voir notamment K. A. Morgan, *Myth and Philosophy: From the Presocratics to Plato*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 132-154.

27. Voir par exemple S. Saïd, *Sophiste et tyran ou le problème du Prométhée enchaîné*, Paris, Klincksieck, 1975, p. 83-102, ainsi que G. Cerri, *Il Linguaggio politico nel Prometeo di Eschilo. Saggio di semantica*, Rome, Ateneo, 1975, p. 45-53.

Musée la guérison des maladies et les oracles,
 Hésiode les travaux de la terre, les saisons des fruits et les labours,
 le divin Homère enfin [...] les ordres de bataille, les valeurs, l'armement des hommes²⁸.

Au rhéteur et sophiste Prométhée se substituent donc, dans cette conception de l'éducation civique par la poésie et les arts des Muses, les poètes fondateurs de la culture hellène pour donner aux hommes les savoirs de la civilisation : les hommes sont désormais à identifier avec le groupe des citoyens athéniens auxquels s'adressent essentiellement les poètes comiques et tragiques de la seconde moitié du v^e siècle !

Traits distinctifs de l'humain : qualités intellectuelles

Mais de nombreux textes provenant de la même époque nous invitent à revenir à la question de la définition de l'homme en tant qu'être humain.

« Qu'est-ce que l'homme ? », telle est la question préalable à toute enquête sur la nature selon l'auteur de l'*Ancienne Médecine*²⁹. Dans cette conception hippocratique d'une *phúsis* anthropocentrée, l'homme se définit non seulement par sa constitution propre, mais encore par les causes dont relève sa composition organique ; pour un organisme dont l'équilibre et l'efficacité dépendent du juste mélange des humeurs et des qualités fondamentales (sec/humide, froid/chaud), essentiel est le régime alimentaire qui détermine la communication et l'interaction entre le système organique interne et l'environnement. Cette représentation d'une physiologie propre à l'homme, dans une perspective explicitement anthropopoiétique, est donnée comme valable pour tout être humain, indépendamment de son statut de sexe ou de son statut social. Dans un autre petit traité de la même époque, cette

28. Aristophane, *Grenouilles* 1030-1036 ; il conviendrait de s'attacher également au premier chant choral de l'*Antigone* de Sophocle (vers 332-375) ; le premier vers de cet hymne à la civilisation technique et politique des hommes est resté célèbre : « Nombreuses sont les choses étonnantes ; rien ne l'est davantage que l'homme » ; voir B. Manuwald, « Goldene Zeit, Fortschrittsdenken und Grenzüberschreitung. Zu kulturtheoretischen Texten aus der griechischen und römischen Antike », dans O. Krüger, R. Sariönder et A. Deschner (éd.), *Mythen der Kreativität*, Francfort-sur-le-Main, Lembeck, 2003, p. 123-141.

29. Hippocrate, *Ancienne Médecine* 20, 1-3.

constitution physiologique de l'homme, avec son impact sur la morphologie et le caractère, est mise en relation avec les qualités correspondantes de l'environnement ; il en résulte une conception climatique de la nature humaine dont le mélange organique de base, la constitution morphologique et les dispositions morales varient suivant l'exposition aux vents et la qualité des eaux propres à l'habitat respectif des cités et des communautés ethniques composant le genre humain³⁰.

Mais au-delà de cette conception physiologique, médicale et morale de l'homme appréhendé dans la composition humorale et qualitative de son organisme, les sages et penseurs de la nature qui ont précédé Socrate n'ont pas manqué de tenter de définir la spécificité de l'humain. Par l'intermédiaire du traité qu'Aristote consacre aux parties des animaux, nous savons par exemple que, selon Anaxagore, l'être humain se distingue des autres êtres vivants par une intelligence qui dépend de l'organe particulier que constituent les deux mains. Tout en tentant de renverser cette relation et de montrer que c'est l'intelligence de l'homme qui lui permet l'usage de ses mains, Aristote ajoute que l'homme doit à sa nature orthostatique l'usage des mains comme instrument ; un instrument multifonctionnel, ayant pour corollaire l'usage des arts techniques. Et de conclure : « Car l'être le plus intelligent est capable du bon usage des outils les plus nombreux, et la main correspond non pas à un seul, mais à de nombreux instruments [...]. C'est donc à l'être susceptible de recevoir les techniques les plus nombreuses que la nature (*hē phýsis*) a donné la main, de loin le plus utile des outils³¹. » À nouveau pensées en termes d'utilité en relation avec l'intelligence qui caractérise l'homme, les techniques instrumentales se révèlent susceptibles de combler le déficit de l'homme, considéré comme le plus dépourvu des animaux. Aristote illustre son

30. Je me permets de renvoyer, à propos de cette image environnementale des caractères physiologiques et moraux des différents peuples du monde habité, au chapitre figurant dans C. Calame, *Masques d'autorité. Fiction et pragmatique dans la poésie grecque antique*, Paris, Les Belles Lettres, 2005, p. 237-273 ; voir de plus les références bibliographiques données *infra* note 38.

31. Anaxagore fr. 59 A 102 Diels-Kranz, cité par Aristote, *Parties des animaux* 10, 687a 6-b4 ; voir O. Longo, « La mano dell'uomo da Aristotele a Galeno », *Quaderni urbinati di cultura classica*, 95, 2000, p. 7-29. S'interrogeant dans les *Topiques* 101b 37-102b 3 sur l'attribution des prédicables, Aristote montre que le propre qui caractérise l'homme inclus dans le *génos* de l'animal, ce peut être la qualité de bipède (qui le distingue du chien ou du cheval) ou la capacité de lire et d'écrire.

propre propos sur l'inachèvement constitutif de l'être humain en prenant l'exemple des produits artisanaux que sont les chaussures et les armes ; ce sont les moyens « techniques » dont l'homme nu dispose pour se déplacer et se défendre, là où les autres animaux sont liés aux moyens univoques que leur donne la nature.

Si selon Aristote, Anaxagore de Clazomènes distinguait l'intelligence pratique qui caractérise l'homme en termes de *phronêin*, réflexion prudente fondée sur le sentiment juste et la présence d'esprit, son collègue Alcmeon de Crotone définissait l'être humain par la compréhension : l'homme « saisit » (*xunésti*) au contraire des autres êtres animés qui perçoivent sans comprendre³². L'attention et la conscience doublent donc la simple perception ; de même pour Eschyle – comme on l'a signalé –, les capacités sensorielles dont disposent les hommes n'avaient qu'un rôle passif avant que Prométhée n'invente à leur intention les arts sémiotiques et interprétatifs du déchiffrement et de la conjecture. L'homme se distinguerait donc par cette forme d'intelligence pratique, la *sûnesis*, qui pour un Thucydide est celle des grands hommes politiques athéniens, tels Thémistocle, Périclès, mais aussi le héros tutélaire Thésée.

Mais disposer d'organes multifonctionnels et des qualités d'une intelligence à la fois pratique et consciente ne semble pas suffisant pour différencier l'homme-*ánthropos* des animaux. Dans notre tradition extrêmement lacunaire, il semble qu'il ait appartenu à l'un des premiers de ces sages préplatoniciens d'insister sur le rôle joué par l'éducation dans la fabrication de l'homme en tant qu'être humain. Dans le résumé qu'en fait pour nous un traité attribué à Plutarque, le vieil Anaximandre de Milet aurait affirmé que « dès le début l'homme s'est distingué des êtres vivants à l'aspect différent dans la mesure où les autres êtres animés ont rapidement une vie autonome alors que les humains requièrent des soins éducatifs de longue durée³³ ». Davantage que le développement civilisateur proposé par le Prométhée mis en scène par Eschyle, on

32. Alcmeon fr. 24 A 5 et B 1 a Diels-Kranz, fragments cités par Théophraste, *Des sens* 25-26. Pour les différences entre homme et animal dans les traités d'Aristote, voir O. Longo, « L'antropologia », dans G. Cambiano, L. Canfora et D. Lanza (éd.), *Lo Spazio letterario della Grecia antica*, vol. II, Rome, Salerno, 1995, p. 737-762.

33. Anaximandre fr. 12 A 10 Diels-Kranz. On se référera encore aux nombreuses attestations de ces conceptions « présocratiques » de l'essence de l'homme citées et bien commentées par M. Vegetti, *Il Coltello e lo stilo*, Milan, Mondadori, 1987, p. 95-116.

anticipe avec Anaximandre l'idée développée vingt-cinq siècles plus tard par Herder : l'homme n'est rien sans *Bildung* et *Kultur* !

Lui-même animal, l'homme se distingue donc des autres êtres animés autant par les qualités de l'intelligence technique réalisée par l'intermédiaire d'un organe tel que la main, que par une intelligence politique d'ordre à la fois moral et social ; c'est la combinaison de ces deux types d'intelligence pratique qui permet la vie en société caractérisant la civilisation des hommes mortels. Sans doute est-ce dans quelques-uns des aphorismes d'Héraclite que l'on trouvera l'expression la plus concentrée de la conception hellène d'un *homo sapiens* aux qualités universellement partagées. « Commun à tous est le bon sens » : *phronêin* compris comme attitude et jugement prudents et sages. Dès lors, « tous les hommes partagent la connaissance de soi-même et l'esprit sain ». Trait commun à l'ensemble de l'humanité, la conscience de ses propres possibilités est couplée avec la sage modération, ce *sôphronêin* qui est au cœur de la sagesse delphique et qui permet à l'homme mortel de ne point dépasser les limites de sa condition de mortel. C'est pourquoi « la sage modération est la plus grande des vertus et la sagesse revient à dire la vérité et à agir selon la nature en étant à son écoute »³⁴. La définition même de l'homme et de sa condition sociale par ses activités intellectuelles va de pair avec l'extraordinaire développement du lexique de l'intellect dont les sages penseurs de la nature sont les témoins avant Socrate et Platon.

Pour conclure : distinctions internes au genre humain

Dans ses représentations multiples, la réflexion anthropopoiétique grecque semble se concentrer sur les effets pratiques d'une intelligence universellement partagée ; mais une intelligence en accord avec le paradigme hellène dans la mesure où elle permet de gérer, dans

34. On a successivement cité les fr. 22 B 113, 116 et 112 Diels-Kranz d'Héraclite ; voir C. H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, p. 14-23 et 116-123, qui montre que loi et ordre politique sont finalement fondés chez Héraclite sur le *lógos* entendu comme discours et sur le *noûs* compris comme entendement ; sur l'idée du genre humain chez les sophistes, puis chez Platon, voir H. C. Baldry, *The Unity of Mankind in Greek Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965, p. 35-45 et 72-87, ainsi que M. Hilfiger, « "L'humanité" chez Platon », *Le Philosophoire*, 23, 2004, p. 151-176.

un réseau de relations civilisées, une condition humaine qui est marquée par les limites imposées par la mortalité, face aux dieux. Dans son orientation grecque, cette universalité de l'homme en tant que mortel est fondée non seulement sur le partage de qualités intellectuelles permettant actes techniques producteurs et relations sociales équilibrées, mais aussi sur une intelligibilité partagée du monde environnant par l'intermédiaire des arts interprétatifs de la lecture des signes. On pourra pour conclure se mettre à l'écoute d'un autre traité hippocratique, celui consacré au pronostic médical : « Il faut savoir à propos des marques de preuve (*tekméria*) et des indices (*semeía*) qu'en toute région et chaque année, les mauvais signes indiquent quelque chose de mauvais et les bons un bien ; en effet les indices énumérés disent la vérité en Libye, à Délos, en Scythie » (*Prognosticon* 2) Du point de vue géographique, cette définition de l'extension spatiale de l'art sémiotique à la grecque est significative du caractère ambivalent de son universalité : la validité universelle de l'interprétation médicale des symptômes s'inscrit dans une représentation du monde habité qui, des régions extrêmes du Sud libyen et du Septentrion scythe, est focalisée sur Délos, le centre religieux et économique d'une mer Égée dominée à l'époque classique par les Athéniens³⁵.

Même si elle s'avère hellénocentrée, l'universalité des capacités intellectuelles et sémiotiques de l'homme dépasse le cadre de la cité grecque. Les pérégrinations d'Ulysse montrent que les limites de l'essence anthropopoiétique de l'homme se trouvent aux marges du monde connu, là où les frontières entre la mortalité et la divinité, mais aussi entre l'humain et le monstrueux, le civilisé et le sauvage, l'homme et l'au-delà de l'homme, se font floues et perméables. Par ailleurs ces limites de l'acception (grecque) de l'humanité et de l'extension de la classe de l'humain ne se définissent pas uniquement par rapport à l'extérieur. Au-delà des divisions ethniques et des groupements civiques, la conscience progressive de constituer une communauté grecque, selon la définition que donne par exemple Hérodote du *Hellenikón*, entraîne toute une série de distinctions internes au genre humain. La plus exploitée est celle qui sépare les Grecs des barbares,

35. Avec Athènes, Délos ou l'Ionie comme point de référence, cette image très hellénocentrée du monde habité est fort répandue dès le v^e siècle ; elle marque aussi bien l'*Enquête* d'Hérodote que le traité hippocratique sur *Airs, eaux, lieux* : voir C. Calame, *Masques d'autorité. Fiction et pragmatique dans la poésie grecque antique*, Paris, Les Belles Lettres, 2005, p. 267-273.

ces barbares que les guerres médiques portent à identifier avec les Perses, et elle se double ainsi d'une partition territoriale entre Europe d'un côté et Asie de l'autre ; pourtant, en particulier chez Hérodote, un certain relativisme culturel permet de distinguer au sein de la barbarie différents degrés de civilisation jusqu'aux Égyptiens, qui grâce à leur histoire d'une remarquable profondeur ont pu transmettre aux Grecs les « noms », c'est-à-dire l'identité de leurs dieux³⁶. La confrontation des coutumes grecques avec les mœurs de leurs voisins plus ou moins lointains n'est pas toujours à l'avantage de la Grèce et ce constant décentrement présuppose une nature humaine unique.

Mais les différenciations ne sont pas uniquement d'ordre ethnique et culturel. On sait que pour Aristote, à l'intérieur du genre humain, la femme ne dispose pas du même statut que l'homme. D'ordre fondamentalement physiologique, les différences sont pensées moins en termes d'opposition qu'en termes de gradation sur une échelle qui va du passif à l'actif. Par exemple, si sperme et menstrues doivent être considérés l'un et les autres comme des résidus de nourriture, dans le processus anthropopoiétique de la conception tel que le conçoit Aristote, le sperme vient en quelque sorte alimenter le sang menstruel ; conclusion : « Si le mâle est comme le moteur et créateur, la femelle, en tant que femelle, comme l'élément patient, à la semence du mâle, la femelle ne saurait apporter de la semence, mais seulement de la matière [...] ; car la nature des menstrues relève de la matière première³⁷. » Il est remarquable que pour désigner le mâle et la femelle, Aristote utilise des termes génériques à la forme neutre : « le masculin » (*tò árren*) et « le féminin » (*tò thêlu*). C'est que cette conception de la collaboration asymétrique entre mâle et femelle dans le processus complexe de la génération s'étend aux autres mammifères. Dès lors, dans les *Enquêtes sur les animaux*, les observations faites sur la différenciation dans les caractères physiques et moraux du mâle et de la femelle s'appliquent à l'homme aussi bien qu'aux animaux de grande taille et aux quadrupèdes vivipares ; pour conclure

36. Sur cette image anthropologique complexe du monde, voir notamment F. Hartog, *Mémoire d'Ulysse. Récits sur la frontière en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1996, p. 87-112 (pour la position attribuée à la civilisation de l'Égypte, p. 55-69).

37. Aristote, *Génération des animaux* 1, 726b 1-729a 33 ; pour cette représentation biologique d'une nature féminine, on pourra se référer, parmi de nombreuses études, à G. E. R. Lloyd, *Science, Folklore and Ideology: Studies in the Life Sciences in Ancient Greece*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 58-111.

par exemple que si le caractère des femelles est en général plus doux et si elles se laissent mieux apprivoiser, en revanche les mâles sont plus courageux ; et si l'être humain (*ánthropos*) jouit parmi les animaux de la nature « la plus achevée », la compassion, les larmes, la jalousie, les plaintes, les accès de colère distinguent la femme comme *guné* de l'homme qui, en tant qu'*ánér*, se révèle plus actif et plus empressé³⁸.

À l'intérieur du genre humain, pas plus d'ailleurs qu'en ses marges, il n'y a à chercher d'« altérité radicale ». Au-delà d'une *phúsis* fondamentalement identique, ce sont surtout les caractères et les coutumes, les *nómoi* qui instituent les différences, avec des gradations dans le plus ou le moins par rapport à une norme grecque, en général de l'ordre de l'implicite. Ainsi en va-t-il également des différences de statut social : citoyen, métèque, artisan, affranchi, esclave, pour n'évoquer que le cas de l'Athènes classique. Mais il s'agit de catégories qui peuvent se recouper, et de deux manières : à l'époque de la guerre du Péloponnèse par exemple, les exclus de la citoyenneté athénienne que sont les métèques pouvaient acheter l'équipement de l'hoplite et servir aux côtés des citoyens dans la défense de la cité ; par ailleurs, parmi les métèques servant dans l'armée athénienne comme hoplites se trouvaient de nombreux barbares, Lydiens, Phrygiens ou Syriens³⁹.

Et que dire du statut anthropologique complexe qu'Aristote attribue à l'esclave ? Comme tout être humain l'esclave a une âme, et c'est ce qui permet de le définir non seulement comme un « outil animé » (*órganon émpsukhon*), mais surtout comme une propriété davantage orientée vers l'action que vers la production. Soumis comme tous les autres êtres vivants à la relation dialectique de domination entre l'âme et le corps, l'esclave a part à la raison (*lógos*), mais par nature il ne peut que la percevoir sans être capable d'y recourir. Et si le caractère instrumental de l'esclave semble inscrit dans sa nature, l'esclavage imposé aux prisonniers de guerre contraint Aristote à reconnaître que tout homme peut devenir esclave par le biais d'une convention : non plus *phúsis*, mais *nómos* ; non plus un état naturel, mais un statut

38. Aristote, *Histoire des animaux* 9, 608a 21–608b 15 ; voir, par exemple, M. M. Sassi, *La Scienza dell'uomo nella Grecia antica*, Tronio, Bollati Boringhieri, 1988, p. 81–116.

39. Voir à ce propos le bon chapitre de P. Cartledge, *The Greeks: A Portrait of Self and Others*, Oxford–New York, Oxford University Press, 1993, p. 90–117. Pour la dialectique entre *nómos* et *phúsis* dans l'anthropologie de l'époque classique, voir notamment R. Thomas, *Herodotus in Context. Ethnography, Science and the Art of Persuasion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 102–134.

social. Sans oublier de plus que l'ensemble de cette réflexion paradoxale est placé sous le chapeau de la thèse qui fait de l'homme un animal politique par nature (*ánthropos phúsei politikòn zôion*) ; un être de nature civique dans la mesure où seul parmi les autres êtres vivants il possède le *lógos* entendu comme discours, et par conséquent la possibilité de s'exprimer et d'argumenter sur les valeurs du juste et de l'injuste, du bien et du mal ; remarquons à ce propos que dans les *Parties des animaux*, Aristote montrait qu'en raison de la mobilité singulière de sa langue, l'homme se distinguait des autres animaux par sa perception particulière des saveurs et par le langage articulé ! « Or c'est le partage commun de ces valeurs qui fait la famille et la cité », conclut Aristote en incluant ensuite les esclaves dans la maison⁴⁰. La représentation de l'humain dans son essence revient à une anthropopoïésis d'éthique politique.

Mais au-delà des traits distinctifs inscrits dans la *phúsis* ou relevant du *nómos*, hommes et femmes, Grecs et barbares, adultes et jeunes, citoyens, artisans et esclaves appartiennent d'une manière ou d'une autre au même genre humain. Et c'est sans doute cette appartenance commune qui induit la perspective relativiste volontiers adoptée par les historiens et les sophistes de l'époque classique. Tel est en tout cas le principe fondant le petit traité des *Discours doubles*, exercices scolaires de rhétorique philosophique qui consistent à affronter à propos des coutumes de l'homme des affirmations exactement contraires pour en résoudre les contradictions dans une position de relativisme absolu.

Les uns affirment que le bien est une chose et le mal une autre. Les autres, que la même chose serait pour les uns bonne, pour les autres mauvaise, et, pour le même homme, tantôt bonne, tantôt mauvaise. Pour ma part, c'est l'opinion de ces derniers que je ferai passer en avant. J'examinerai cela en me fondant sur la vie humaine (*ho anthrópinos bíos*), attachée au manger, au boire et aux plaisirs d'amour. Toutes choses mauvaises pour un malade, mais bonnes pour qui a la santé et en éprouve le besoin⁴¹.

40. Aristote, *Politique* 1, 1253a 1-18 et 1253b 23-1254b 26 ; voir *Parties des animaux* 660a 17-27 ; on renverra ici aussi au chapitre correspondant dans P. Cartledge, *The Greeks : A Portrait of Self and Others*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1993, p. 118-151, notamment sur la double homologie « Grec : barbare ; libre : esclave » et « libre : esclave ; citoyen : étranger », sans compter les ressemblances que présente le statut de l'esclave avec celui attribué à la femme.

41. *Discours doubles* 90, I, 1-2 Diels-Kranz, traduction extraite du volume *Les Présocratiques*, J.-P. Dumont (trad.), Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1988.

Certes, l'énoncé initial de ce manuel anonyme que l'on aimerait attribuer à un élève de Protagoras situe ces « discours doubles » dans la bouche des praticiens de la sagesse « en Grèce » ; il n'en reste pas moins que par référence aux manières de la table, à la consommation du vin et aux relations sexuelles, cette pensée de sagesse médicale englobe les divergences qui seront relevées au sujet de l'activité guerrière entre Athéniens et Lacédémoniens, Achéens et Troyens, Grecs et barbares/Perses, voire Lapithes et Centaures, englobés dans un même mode de vie propre à l'homme.

Pour en revenir en structure annulaire au point de départ proposé pour ce bref parcours, écoutons encore une fois Thucydide justifier, en guise de prélude à son traité, le sujet et le scénario donnés à son entreprise historiographique :

Tous ceux qui voudront soumettre à un examen clair les actions passées aussi bien que les actions qui dans le futur présenteront à leur tour des ressemblances en vertu de leur caractère humain, il leur suffira de les juger utiles. Leur réunion constitue un acquis pour toujours davantage qu'un morceau de bravoure destiné à une audition immédiate⁴².

Tout en se réclamant de l'autorité de la Muse, le poète homérique narrateur les hauts faits de la guerre de Troie ne procédait pas autrement : Achille et sa colère, les Achéens et leurs souffrances – l'action narrative avec ses protagonistes. Dans la mesure où il touche aussi une partie des « barbares », le conflit entre les Péloponnésiens et les Athéniens semble concerner finalement « la plus grande partie de l'humanité⁴³ » (*epi pleíston anthrópon*). Sans doute est-ce là le meilleur moyen pour Thucydide de légitimer l'inscription dans une nature humaine des comportements relevés à l'occasion du déroulement de la guerre du Péloponnèse. Manière anthropopoiétique de construire par le discours historique une représentation psychologique et politique de l'humain qui aura une large influence sur nos propres manières de configurer l'histoire des hommes ; une représentation qui correspond essentiellement à un mode de vie, et à un mode de vie aussi fragile que versatile, tant il est vrai que la réflexion anthropopoiétique des Grecs est constamment orientée vers la pratique : l'humain est sans cesse à reconstruire.

42. Thucydide I, 22, 4.

43. *Ibid.* I, 1, 2.

Adam

Folie et renoncement à soi L'apparition du saint homme dans l'Orient chrétien

Agnès Bellanger

Vous êtes tous en effet baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ : Il n'y a ni Juif ni Grec, il n'y a ni esclave ni homme libre, il n'y a ni homme ni femme ; car tous vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus¹.

Une redéfinition non pas de l'humain mais du rapport à soi est entreprise dès les débuts du christianisme. Elle pose rapidement la question de la relation de soi à Dieu en termes de péché et de sainteté. Afin de réaliser pleinement son humanité christianisée, de se retrouver dans l'Autre, dans le Christ, l'homme est amené par l'ascèse à se détacher, à se déprendre de lui-même pour paraphraser Foucault². D'entrée de jeu pour saint Paul, cette ascèse prend le masque explicite de la folie et s'oppose à la raison humaine : « Mais ce qu'il y a de fou dans le monde voilà ce que Dieu a choisi pour confondre les sages³. » Même s'il n'est pas encore question de pratique réelle de la folie, saint Paul envisage déjà la distinction entre les « Spirituels » et les « petits enfants du Christ »⁴, autrement dit les ascètes baptisés avancés dans l'esprit de Dieu et les simples chrétiens en devenir, parfois en attente de baptême. À partir du ^{II}^e siècle, l'enjeu de l'ascèse chrétienne est ainsi

1. Ga 3,27-28 (*La Bible de Jérusalem*, Paris, Desclée de Brouwer, 1975)

2. M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, vol. II, Paris, Gallimard, 1984, p. 15.

3. 1 Cor 1,27.

4. 1 Cor 2,14 : « L'homme psychique (*homo animalis*) n'accueille pas ce qui est de l'Esprit de Dieu : c'est folie pour lui et il ne peut le connaître car c'est spirituellement qu'on en juge. » Voir aussi 1 Cor 3,1, sur les hommes spirituels et les petits enfants dans le Christ.

double : l'ascèse détermine la place du sacré dans la société ; et en tant que travail sur soi elle confère un statut variable aux individus.

Or du ^{II}^e à la fin du ^{III}^e siècle, la recherche de la sainteté est intégrée à la vie citadine. La folie établit une distinction entre l'homme du commun et le saint homme. La frontière reste alors floue et perméable car elle repose en grande partie sur l'abstinence sexuelle particulièrement exaltée en Orient. Progressivement cependant, et surtout en Syrie-Mésopotamie au tournant du ^{IV}^e et du ^V^e siècle, la sainteté évolue en « une prolifération débridée des individualités », comme disait Gibbon⁵. Ces saints extraordinaires par leurs actions, leurs miracles, leur type d'ascèse sont à la fois des spectacles vivants, objets d'admiration publics et doués de charisme illimité, et des individus complètement désobjectivés, vides d'intériorité personnelle. Ce sont des « stars » excentriques, des surhumains, divins, mais qui ont perdu en même temps tous les attributs positifs de l'humanité. Le saint, mort au monde et à lui-même, s'est fabriqué une nature angélique et ne fait plus qu'un avec le Christ dont il reçoit tous les pouvoirs. La forme extrême que prend l'ascétisme des saints se conclut finalement aux ^{VI}^e-^{VII}^e siècles, avec l'épisode flamboyant mais éphémère du *salos* (« fou ») et de la « sainte folie » – certes déjà envisagée dès le ^{IV}^e siècle⁶.

Pour Peter Brown, la victoire du christianisme est la victoire des hommes – et en particulier du saint homme – sur les institutions passées et non celle d'un Dieu unique sur les dieux multiples⁷. Le thème de la folie permet de comprendre ce qui est en jeu dans le type du saint homme à l'époque de l'Antiquité tardive. La transgression d'une des limites gréco-romaines majeures de l'humain, la maîtrise de soi (*enkrateia*) par la raison permet d'apporter une définition générale de l'homme chrétien « moyen », des points de vue moral,

5. P. Brown, « Les idées de Gibbon sur la culture et la société du ^V^e et du ^{VI}^e siècle », dans *id.*, *La Société et le sacré dans l'Antiquité tardive* (*Society and the Holy in Late Antiquity*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1982, rééd. 1989), A. Rouselle (trad.), Paris, Seuil, 1985, p. 31-55 (p. 42-43).
6. J. Grosdidier de Matons, « Les thèmes de l'édification dans la vie d'André Salos », *Travaux et Mémoires*, 6, 1970, p. 277-328 ; voir aussi pour cet historique du *salos* : V. Déroche, *Étude sur Léontios de Néapolis*, Uppsala, Almqvist & Wiksell (*Studia Byzantina Upsaliensia*, 3), 1995, p. 156-159.
7. P. Brown, « Le saint homme : son essor et sa fonction dans l'Antiquité tardive », dans *id.*, *La Société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, *op. cit.*, p. 89.

économique, social et politique⁸. Le « saint homme » est ce nouveau type d'humain spirituel paradoxal que l'Orient développe en rapport avec la vie du simple « laïque ». Cependant, si ces deux types d'humanité vont structurer les sociétés chrétiennes pendant de nombreux siècles et bien au-delà des limites géographiques qui les ont vus naître, si l'horizon paulinien du renoncement à soi leur donne une valeur théorique générale, on aurait tort de négliger les particularismes régionaux et les conditions historiques précises qui ont déterminé leur apparition. Le renoncement à soi, central dans l'ascèse du chrétien, perçu au début comme une folie aux yeux des païens, une atteinte à l'humanité même, prend ainsi dans une société devenue majoritairement chrétienne une tout autre valeur, en particulier dans l'Orient chrétien.

Nous voudrions ici analyser et expliquer les formes de cette évolution à travers les jalons conceptuels et historiques posés par Michel Foucault et Peter Brown et comprendre pourquoi le saint homme et la radicalisation du renoncement à soi s'affirment, avant tout en Orient, sous la forme de la sainte folie.

Les aveux de la chair et le renoncement à soi

Le problème du renoncement à soi à l'époque chrétienne a été soulevé par Foucault à travers ses recherches sur la sexualité dans l'Antiquité. Le livre de Foucault, qui devait s'appeler *Les Aveux de la chair*, aurait constitué le quatrième volume d'*Histoire de la sexualité*⁹. Mais à partir du second tome, *Histoire de la sexualité* est devenue une « histoire des formes de subjectivation ».

8. P. Brown, « Le saint homme : son essor et sa fonction dans l'Antiquité tardive », dans *id.*, *La Société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, *op. cit.*, p. 61.
9. La non-publication des *Aveux de la chair* tient à la modification du projet foucauldien. À partir de 1981, il semble que Foucault ait songé finalement à scinder son projet de quatrième volume en deux. La première partie aurait porté sur l'histoire du désir, *Les Aveux de la chair* proprement dits, achevant l'*Histoire de la sexualité*. La seconde partie aurait clos son histoire de la morale. Voir pour ce projet les cours au Collège de France de 1981-1982, publiés sous le titre : *L'Herméneutique du sujet*, Paris, Seuil-Gallimard (Hautes Études), 2001 et M. Foucault, « Le retour à la morale », dans *Dits et Écrits*, vol. II, Paris, Gallimard, 2001 [1984], p. 1515-1526.

Qu'est-ce que la subjectivation ? C'est le processus, la forme du « rapport à soi » par lequel « l'individu se constitue et se reconnaît comme sujet » moral, c'est-à-dire la façon dont il se positionne par rapport à une morale, aux règles de vie et aux valeurs d'une société à une époque donnée. Foucault ne demande pas « qu'est-ce que l'homme ou la nature humaine » pendant l'Antiquité païenne mais plutôt « qu'est-ce qui cause problème à l'homme quand il se pose comme sujet moral, quand il définit son éthique »¹⁰ ? La subjectivation implique donc la mise en place de moyens, de techniques par lesquels l'homme parvient à appliquer sur lui cette morale, tout ce qui relève de l'ascétique. L'*askesis* est à l'origine non pas une technique de mortification mais une pratique de soi sur soi que Foucault appelle joliment une « esthétique de l'existence »¹¹.

Pour l'homme païen, le problème moral porterait sur l'usage des plaisirs amoureux, les *aphrodisia* ; ce serait en tant qu'homme de plaisirs que l'homme païen réfléchirait à son éthique, élaborerait ses techniques d'ascèse. Foucault établit que le païen du début de l'ère chrétienne cherche la maîtrise de soi par la sexualité organisée désormais dans le cadre d'une relation conjugale monogame assortie de fidélité réciproque entre mari et femme et disqualifiant déjà l'homosexualité¹².

Par contraste, ce qui définirait le problème moral de l'homme chrétien des premiers siècles, ce serait la chair, la *concupiscence*. D'après Foucault – et il cite comme exemple saint Augustin (354-430) – pour le chrétien, le désir est plus problématique que l'acte, que les plaisirs sexuels. L'ascèse du chrétien consisterait en un examen de conscience, pour démasquer en soi les tentations, les sources du péché de la chair en une lutte contre les désirs indistincts de l'âme et du corps. On passerait ainsi de la régulation des plaisirs-désirs des païens, qui permettait de leur garantir la maîtrise de soi digne d'un homme libre, à la condamnation

10. M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, Paris, Seuil-Gallimard (Hautes Études), 2001, p. 305 et 405 ; *id.*, « L'Éthique de soi comme pratique de la liberté », [1982], dans *id.*, *Dits et écrits*, vol. II, Paris, Gallimard, 2001, p. 1527-1549.

11. M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, vol. II, Paris, Gallimard, 1984, p. 18-19. Voir aussi la distinction entre l'Ascétique qui désigne les pratiques et les techniques ascétiques et *askesis*, traduit par le terme général d'ascèse, qui renvoie à l'engagement spirituel (*id.*, *L'Herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 398).

12. Sur les *aphrodisia*, *ibid.*, p. 53-56. Sur leur régulation, voir M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, vol. III, Paris, Gallimard, 1984, p. 314-317.

générale du désir dissocié des plaisirs ; pour les chrétiens, le souci de soi n'est plus maîtrise de soi mais renoncement à soi, au désir¹³.

Si l'on suit Foucault en effet, c'est l'évolution de l'éthique de soi qui rend le désir problématique. Dans « Sexualité et solitude », saint Augustin lui apparaît comme le premier Père de l'Église à réfléchir sur la sexualité d'Adam au paradis¹⁴. Après le péché originel, perçu comme une révolte contre la volonté de Dieu, Adam perd le contrôle de sa volonté et de son corps ; il éprouve pour la première fois la honte sexuelle après avoir mangé le fruit donné par la femme. Il devra désormais se méfier de sa propre volonté soumise à l'autonomie de son corps et de sa sexualité.

Cette volonté sexuelle indépendante, cette *libido*, est dans la lecture foucauldienne de saint Augustin un ennemi intérieur pour l'homme qu'elle divise et qui s'associe donc aux œuvres du diable (*dia-bolos*, celui qui divise, en grec). La libido porte le soupçon de l'homme sur lui-même, homme de chair, sujet désirant¹⁵. On comprend dès lors que le renoncement à soi ne soit pas vécu sur le mode d'une mort de l'homme mais d'une libération vis-à-vis de soi-même visant à accomplir en soi l'homme véritable, le chrétien.

L'éthique sexuelle organisait autrefois la pratique stylisée du souci de soi dans le cadre de la relation conjugale, largement modulée en fonction du statut social, même si cette éthique sexuelle devenait accessible à tous. Avec les chrétiens, l'éthique sexuelle devient universelle et

13. Sur l'ascèse chrétienne qui dérive selon Foucault de l'héritage stoïcien et cynique, voir M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, Paris, Seuil-Gallimard (Hautes Études), 2001, p. 244. Sur la dissociation plaisir/désir, voir M. Foucault, « Le combat de la chasteté » [1982], dans *id.*, *Dits et Écrits*, vol. II, Paris, Gallimard, 2001 p. 1114-1127 (p. 1121).

14. Foucault semble emprunter cette constatation à P. Brown, *La Vie de saint Augustin* (Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1967), J.-H. Marrou (trad.), Paris, Seuil, 1971 (nouvelle édition augmentée trad. par D. Trierweiler, Paris, Seuil, 2001). Foucault mentionne ses échanges avec P. Brown dans « Sexualité et solitude » [1981], dans *Dits et écrits*, vol. II, Paris, Gallimard, 2001, p. 987-997 (p. 991).

15. *Id.*, *Histoire de la sexualité*, vol. II, Paris, Gallimard, 1984, p. 11. Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, traduction L. Moreau revue par J.-C. Eslin, vol. II, Paris, Seuil, 1994, livre XIV, p. 145-192, en particulier chap. 4, p. 150 : « Quand l'homme vit selon l'homme et non selon Dieu, il est semblable au diable », et chap. 5, p. 152-153, sur le « fatal désir ».

personnelle. En effet, quel que soit le statut social de l'individu, chaque homme doit désormais mener une investigation sur lui-même¹⁶.

Dans le prolongement de saint Augustin, le mouvement monastique marque un tournant majeur, que Foucault interprète comme un élément extérieur au christianisme et qui le modifierait en profondeur. Cassien (vers 360-apr. 432) conclurait cette réflexion, entreprise en Occident par Augustin (alors qu'ils sont quasiment contemporains). Le processus ascétique qu'analyse Foucault, à travers des textes de Cassien, engage la pensée du moine dans un « tri » méthodique de plus en plus poussé au sein des mouvements de la volonté humaine. Il se décompose en six degrés qui permettent au moine de se défaire progressivement de lui-même, depuis la lutte contre les appétits du corps jusqu'à la victoire contre les pollutions nocturnes¹⁷.

Ce processus personnel de déprise de soi-même est complété par des procédés performatifs que Foucault qualifie d'actes de vérité : celui de l'aveu du moine, qui s'organise à partir d'une confession permanente et exhaustive de lui-même, à la fois affirmation de sa foi et reconnaissance de sa faute. L'aveu offre ainsi au moine la possibilité de manifester sa honte, instaurant une distance entre le sujet désirant et son désir. La verbalisation matérialise l'acte pensé et donc l'extériorise du sujet ; enfin les pulsions de la chair inspirée par le diable sont ainsi débusquées et neutralisées¹⁸.

La nouveauté de cet aveu de la chair tient avant tout à la pratique permanente de la confession. Elle force le moine à mener une quête perpétuelle de vérité sur lui-même qui passe par l'obligation de dire la vérité sur lui-même : cette objectivation de soi dans l'aveu correspond pour Foucault au début de la subjectivation, à la constitution d'un sujet en tant que tel¹⁹.

16. M. Foucault, « Le combat de la chasteté » [1982], dans *id.*, *Dits et Écrits*, vol. II, Paris, Gallimard, 2001, p. 1114-1127 ; pour l'investigation sur soi comme obligation universelle, voir *id.*, « Le souci de vérité » [1984], dans *id.*, *Dits et Écrits*, vol. II, Paris, Gallimard, 2001, p. 1487-1497 et *Histoire de la sexualité*, vol. III, Paris, Gallimard, 1984, p. 316-317.

17. M. Foucault, « Le combat de la chasteté » [1982], dans *id.*, *Dits et Écrits*, vol. II, Paris, Gallimard, 2001, p. 1114-1127 (p. 1120-1121).

18. M. Foucault, « Du gouvernement des vivants » [1980], dans *Dits et Écrits*, vol. II, Paris, Gallimard, 2001, p. 944-949 (p. 947).

19. M. Foucault, « Le retour à la morale » [1984], dans *Dits et Écrits*, vol. II, Paris, Gallimard, 2001, p. 1515-1526 (p. 1525).

L'herméneutique du sujet apparaît avec le christianisme mais il ne faut pas la confondre avec la connaissance de soi de la pensée socratique ; la vérité cherchée ici ne concerne pas la nature humaine ou la reconnaissance en l'homme du divin. Tout d'abord pour Foucault la connaissance de soi et l'accès à la vérité sont soumis avant la rupture cartésienne à une transformation du sujet, à un souci de soi²⁰. Ainsi pour les païens des I^{er} et II^{es} siècles, la connaissance de soi visait à établir une maîtrise de soi, à élaborer un style de vie offert à tous, mais pratiqué en fait par un petit nombre²¹. Pour les chrétiens en revanche, cette connaissance de soi est motivée par la traque du désir qui rend la pratique de renoncement à soi nécessaire pour tous et a pour finalité le salut individuel ; elle est orientée vers Dieu.

L'extériorisation de la faute par l'aveu, dit Foucault, provoquée par la pratique de l'humilité et de la mortification, engage le sujet dans un rapport d'obéissance absolue qui réalise la destruction du rapport à soi. L'obéissance est l'engagement qui va garantir l'acte de vérité fourni par le croyant, et dont l'aveu doit être validé par un pouvoir. Là encore, le processus prend toute son ampleur dans le cadre monastique. L'aveu s'organise à partir de la soumission absolue du moine à son directeur de conscience, un ascète plus expérimenté. La faute, dramatisée par l'aveu, rend en effet indispensable l'intervention d'un sauveur, à la fois guide et pasteur. Son pouvoir ne s'exerce pas sur une terre mais sur un peuple, d'où l'intensité de son dévouement permanent et individualisé et la connaissance exhaustive de la vie de chacun²².

20. M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, Paris, Seuil-Gallimard (Hautes Études), 2001, p. 16-17. À partir de Descartes, l'accès à la conscience de soi s'effectue « sous la forme d'évidence » ; la vérité est ensuite donnée au sujet par simple acte de connaissance fondé et légitimé parce qu'il est le sujet. Voir à ce propos M. Foucault, *L'Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972, p. 653.

21. M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 104-121. Foucault emprunte le terme « style » à Peter Brown comme il le signale lui-même : voir « Le retour de la morale » [1984], dans *id.*, *Dits et Écrits*, vol. II, Paris, Gallimard, 2001, p. 1515-1526 (p. 1517-1518).

22. Le directeur de conscience des païens n'exige aucun lien de soumission : voir M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 133-139. La figure du bon pasteur et de ses brebis, à peu près ignorée des sociétés gréco-romaines, provient selon Foucault des sociétés orientales (Égypte, Assyrie, Babylone et Judée) sans qu'il cite de sources : voir, « *Omnes et singulatim* : vers une critique de la raison politique » [1981], dans *Dits et Écrits*, vol. II, Paris, Gallimard, 2001, p. 953-981 (p. 955).

L'*apatheia* (« impassibilité »), qui manifeste la maîtrise absolue de soi notamment chez les stoïciens, renvoie à présent dans les discours chrétiens à la délivrance du *pathos* (passions de la chair) par la mortification individuelle, réalisée en premier lieu à travers le lien de soumission personnelle et absolue à la volonté du chef. Mais le salut personnel de chacun dans l'au-delà nécessite aussi le sacrifice de ce dernier. Cette forme de pouvoir, oblativ, individualisante et sotériologique²³, permet de comprendre : d'une part la circulation du péché et la destruction de la relation maître/disciple puisque chacun se réaligne à travers la production de vérité, l'aveu et le sacrifice de l'autre²⁴ ; d'autre part, tout le paradoxe de l'éthique du pouvoir dans le christianisme qui prescrit une règle universelle (le renoncement à soi) et un traitement personnalisé pour chacun. Mais pour Foucault, ce pouvoir pastoral est exclusivement détenu par le prêtre, qui suit le modèle monastique ; jugement qui va être nuancé par Peter Brown.

Héritier du projet inabouti de Foucault qui l'avait poussé à la publication²⁵, Peter Brown le reprend à son compte dans *Le Renoncement à la chair* en le transformant en trois points fondamentaux. D'abord, meilleur connaisseur des sources chrétiennes de l'Antiquité tardive mais moins philosophe, Brown ne poursuit pas la réflexion portée par Foucault sur le renoncement à soi. Il n'associe pas la grande réorientation du christianisme à l'apparition de l'ascétisme monachique mais à la position de saint Augustin, à partir duquel se crée une divergence entre Orient et Occident. Ensuite, il insiste largement plus que Foucault sur la question centrale de la virginité dans le monde monastique, mais aussi dans la cité chrétienne orientale avant que ne

23. Voir aussi les développements de P. Brown qui relie la personnalisation du pouvoir à son caractère transcendant et salvateur : « La société et le surnaturel. Une transformation médiévale », dans P. Brown, *La Société et le sacré dans l'Antiquité tardive* (*Society and the Holy in Late Antiquity*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1982, réed. 1989), A. Rouselle (trad.), Paris, Seuil, 1985, p. 245-272 (p. 260-262). L'aspect sotériologique du christianisme apparaît à Foucault comme une rupture importante : M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, Paris, Seuil-Gallimard (Hautes Études), 2001, p. 428.

24. *Ibid.*, p. 390.

25. P. Brown rend hommage à Foucault dans *Le Renoncement à la chair* (*The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York, Columbia University Press, 1988), P.-E. Dauzat et C. Jacob (trad.), Paris, Gallimard, 1995, p. 18.

s'impose l'institution du monastère. Enfin, il souligne l'importance croissante des pratiques d'abstinences sexuelles en Orient comme en Occident qui favorisent l'émergence d'une figure tout à fait différente du moine foucaldien : le *saint homme*, l'homme porteur de sacré, de divin (« *the holy man* »).

Le saint homme ne jouit pas d'une sainteté institutionnalisée ; ce n'est pas le *saint*. L'expression de Peter Brown est plus fidèle aux dénominations du II^e-VI^e siècle : *abba* (« père »), bienheureux, pauvre étranger, homme de Dieu. Le saint homme est alors distingué du laïque mais ne s'en détache pas complètement. Plus ou moins intégré à la société, il ne vit pas forcément séparé d'elle, reclus dans une structure collective. Ainsi, comme le remarque l'historien américain, on a très souvent étudié l'ascétisme en se fondant sur la forme médiévale du saint, auquel l'homme ordinaire fait appel ; mais le saint homme n'a jamais été véritablement pensé lui-même comme un « homme moyen »²⁶.

Sans donc pour autant réfuter les analyses foucaldiennes, il faut souligner qu'elles s'appuient sur une image postaugustinienne de l'ascèse chrétienne qui est devenue spécifique du monachisme occidental. De son côté Peter Brown a gommé la problématique foucaldienne du renoncement à soi alors qu'elle demeure tout à fait pertinente, même pour la période prémonastique que n'avait pas étudiée Foucault. Le type du saint homme au II^e-IV^e siècle s'inscrit parfaitement dans le cadre conceptuel fourni par Foucault – mais à condition de replacer le « renoncement à la chair » analysé par Peter Brown dans une perspective différente : celle de la folie chrétienne.

La folie permet de montrer comment se met en œuvre le principe du renoncement à soi et comment ce nouveau rapport à soi entraîne l'émergence de la société chrétienne à l'époque où l'ascétisme reste prémonastique. La folie apparaît en effet dans la plupart des discours et des pratiques qui concernent la conversion chrétienne, l'ascèse et le saint homme : dans les écrits pauliniens, dans les débats sur la chasteté, la virginité et la pauvreté ; dans les étapes critiques du parcours de l'ascète, comme la conversion (*metanoia*) ou l'impassibilité (*apatheia*) ; elle apparaît aussi comme forme de

26. Voir son article fondamental : P. Brown, « Le saint homme : son essor et sa fonction dans l'Antiquité tardive », dans *La Société et le sacré dans l'Antiquité tardive* (*Society and the Holy in Late Antiquity*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1982), A. Rouselle (trad.), Paris, Seuil, 1985, p. 59-106 (p. 61 pour le saint comme « homme moyen »).

contestation et de prise de pouvoir dans le jeu des institutions ; enfin comme expression d'une nouvelle forme de normalisation qui fait de la proximité entre ascètes et laïques une anomalie.

Défaire et dénoncer les œuvres de chair

Dans l'*Épître aux Romains*, saint Paul oppose folie humaine et sagesse divine pour en contester la lecture païenne :

Dans leur prétention à la sagesse, ils [les hommes, en particulier les païens] sont devenus fous et ont changé la gloire de Dieu incorruptible contre une représentation, simple image d'hommes corruptibles, d'oiseaux, de quadrupèdes, et de reptiles²⁷.

Les prétentions intellectuelles et orgueilleuses de l'homme le font paradoxalement retourner à un état animal et « corruptible ». L'apôtre peut ainsi dénoncer dans la *Première Épître aux Corinthiens* la folie humaine au profit d'une sainte folie choisie par Dieu : « Car ce qui est folie de Dieu est plus sage que les hommes, et ce qui est faiblesse de Dieu est plus fort que les hommes²⁸. » L'homme qui doit se tourner vers le monde divin s'engage par sa conversion à une union spirituelle avec Dieu en opposition à l'union de l'homme et de la femme : « Les deux ne seront qu'une seule chair. Celui qui s'unit au Seigneur, au contraire, n'est avec lui qu'un seul esprit²⁹. » S'ensuit alors tout un chapitre qui valorise pour tous l'abstinence sexuelle : irrégulière pour les couples mariés, temporairement pratiquée pour les célibataires ou les veufs devant encore connaître ou ayant connu la sexualité, et enfin définitive pour les vierges qui le peuvent³⁰.

Cette abstinence est le signe d'un renoncement à soi et d'un don à Dieu : « Ou bien ne savez-vous pas que votre corps est un temple du Saint-Esprit, qui est en vous et que vous tenez de Dieu ? vous avez été bel et bien achetés...³¹ » Pris en considération dès les écrits pauliniens, le célibat y est explicitement valorisé. Saint Paul prend clairement

27. Rm 1,22-23.

28. 1 Cor 1,25.

29. 1 Cor 6,16-17 (reprenant Gn 2,24).

30. 1 Cor 7.

31. 1 Cor 6,19-20.

appui sur le cadre conjugal païen. La relation conjugale n'est plus orientée vers la maîtrise de soi mais permet l'abandon de soi à l'autre : « La femme ne dispose pas de son corps, mais le mari. Pareillement, le mari ne dispose pas de son corps, mais la femme³². » L'*enkrateia* paulinienne hésite, on le voit, entre une restriction maîtrisée des actes sexuels et l'abstinence totale. C'est la seconde formule qui progressivement favorise la conversion et la « révolution chrétienne ».

L'air de romance des *Actes* apocryphes de Thomas (première moitié du III^e siècle), avivé par une sensualité ambiguë et violente, imprègne de nombreux écrits chrétiens postérieurs au I^{er} siècle ; ils reprennent en les inversant les romans amoureux de la culture païenne. Magdonia convertie par l'apôtre Thomas se détourne désormais de son mari, le prince Karish. Paradoxalement, c'est la disparition de l'être aimé qui exalte, par le souvenir, l'amour absolu et fou que le prince éprouve de manière nouvelle pour sa femme.

Ton doux parfum, le voici à mes narines, ton beau teint le voici à mes yeux. C'est ma vie qu'on prend. C'est mon œil vif, par lequel je voyais, qu'on m'arrache et me prend. [...] Si seulement, on pouvait me couper le bras droit et que mon bras gauche t'enlace³³.

La déclaration d'amour de Karish est une véritable offrande de lui-même à sa bien-aimée ; ne parle-t-il pas de se couper le bras droit, pour s'abandonner totalement à elle en dehors même de toute règle sociale et humaine ? L'amour pour l'autre y est exalté à l'extrême, jusqu'à la folie et au renoncement à soi et à ses propres plaisirs. Et pourtant de ce désir d'amour fou naît une exacerbation des sens. Karish qui met en avant sa propre beauté évoque tout à fait directement l'envie physique que lui inspire le corps de sa femme, qu'il veut enlacer de son bras gauche³⁴.

32. 1 Cor 7,4.

33. *Actes de Thomas*, P.-H. Poirier et Y. Tissot (trad.), dans F. Bovon et P. Geoltrain (éd.), *Écrits apocryphes chrétiens*, vol. I, Paris, Gallimard, 1997, p. 1353, 1408-1409, 1431-1433. Le modèle romanesque est celui des romans amoureux de la culture païenne : voir M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, Paris, Seuil-Gallimard (Hautes Études), 2001, p. 431 et *id.*, *Histoire de la sexualité*, vol. III, Paris, Gallimard, 1984, p. 305.

34. Le clivage gauche/droite est traditionnellement très marqué en Orient ; le prénom Benjamin – étymologiquement en hébreu « fils de la droite » – révèle bien la connotation positive qui lui est attribuée.

Mais en exagérant à l'excès le désir du lien conjugal, cette relation amoureuse renverse paradoxalement le « sacro-saint » principe de maîtrise de soi qui permet l'émergence d'une conscience de soi. En effet, la folie est souvent associée à l'*hybris*, la démesure orgueilleuse d'un homme qui ne contrôle plus ses passions physiques ou même morales; l'homme ne se domine plus alors lui-même comme il ne maîtrise plus les autres. L'*enkrateia* est donc à la fois la maîtrise de soi, des autres et de ses plaisirs³⁵. Pour Karish, il n'est plus question en revanche de limiter le désir aux besoins de la procréation, alors que les vannes de l'être s'ouvrent totalement pour s'anéantir dans le désir amoureux.

Ce désir ne constitue donc que les prémices de plaisirs divins, et enclenche paradoxalement en soi une conversion à Dieu. Les *Actes de Thomas* reprennent à l'évidence une tradition vétérotestamentaire fortement platonicienne, celles des écrits sapientiaux, en particulier le *Cantique des cantiques*; la bien-aimée y est décrite par l'œil de son amant, l'amour chanté pour soi-même. La bien-aimée n'est en somme qu'un tremplin à l'amant pour accéder à la *Sophia*, la sagesse divine. Comme l'avait dégagé Foucault, l'amour de la sagesse implique de s'occuper de son âme; ce qui nécessitait de s'éloigner des obligations sociales de la Cité comme des plaisirs du corps pour le philosophe à l'époque de Socrate; mais non de renoncer à soi comme dans les *Actes de Thomas*.

Karish, privé de l'amour de sa femme, paraît comme amputé de lui-même; cette amputation « folle » est surtout évoquée par un parallélisme inverse, entre le renoncement de sa femme à son propre plaisir physique et une union spirituelle et éternelle: «Tu es un époux qui passe et change, Jésus est l'époux de vérité qui subsiste à jamais, il ne mourra plus et ne sera plus corrompu³⁶.» Renoncement qualifié de démence par son mari terrestre.

Ma maîtresse et ma sœur Magdonia, quelle est cette mauvaise démence qui s'empare de toi? Pourquoi as-tu fait ces choses? Je suis Karish, le mari de ta jeunesse, et c'est moi qui, de par les dieux et la loi, ai pouvoir sur toi. Pourquoi maintenant agis-tu comme une folle, et pourquoi te couvres-tu de ridicule dans toute la contrée³⁷?

35. M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, vol. II, Paris, Gallimard, 1984, p. 71-104. Le terme *enkrateia* est repris ensuite dans les écrits chrétiens.

36. *Actes de Thomas*, P.-H. Poirier et Y. Tissot (trad.), dans F. Bovon et P. Geoltrain (éd.), *Écrits apocryphes chrétiens*, vol. I, Paris, Gallimard, 1997, p. 1438.

37. *Ibid.*, p. 1431.

Finalement les nombreux ornements de la courtisane Pélagie (bijoux multiples et clinquants, vêtements, richesse, maquillage, parfum...) mentionnés dans sa *Vie syriaque* du v^e siècle rappellent que la sexualité est le résumé du monde terrestre, une forme de « cosmétique », de superflu éphémère comme l'est Karish avec sa beauté, ses honneurs et sa fortune dans les *Actes de Thomas*³⁸. La sexualité souligne davantage le caractère corruptible de la vie terrestre ; elle est à mettre en relation avec le thème de la mort. La mort à soi-même est organisée avant tout à partir du modèle de la mort de la sexualité, de la rupture du lien conjugal et sexuel : ce n'est plus la procréation mais la virginité et le renoncement à toute possession terrestre qui permettent de surmonter la mort³⁹.

L'intervention du saint reprend une fois de plus la trame romanesque de l'amour fou et insatiable. L'utilisation de la folie matérialise en deux temps la conversion : une rupture à l'intérieur du sujet (folie humaine) ; un processus brutal de conversion à Dieu et de passage au monde divin (folie selon Dieu). Le saint est souvent l'intermédiaire indispensable au « choc » et à la « folle rupture » de la conversion. Karish, le mari de Magdonia, accuse l'apôtre Thomas d'avoir ensorcelé sa femme par ses charmes d'autant que le saint avait déjà réussi à séduire par son chant et sa beauté une flûtiste juive ; de même la conversion de Thècle dans la première moitié du ii^e siècle est-elle décrite avant tout comme un « coup de foudre » et « coup de folie » pour l'apôtre Paul et ressemble davantage à l'enlèvement d'une vierge qu'à une conversion religieuse⁴⁰.

38. La cosmétique doit être prise comme un ornement, élément du cosmos ou monde terrestre. Sur les nombreux ornements de Pélagie, voir P. Petitmengin, *Pélagie la pénitente. Métamorphose d'une légende, les textes et leur histoire*, t. I, Paris, Études augustiniennes, 1981, p. 293-315 (p. 293-295). Le personnage de la sainte courtisane est inspiré de sainte Marie l'Égyptienne. Mais l'hagiographe de la *Vie syriaque* et grecque inscrit la vie de sainte Pélagie à Antioche et prétend être lui-même, diacre de Nonnos, évêque d'Édesse au v^e siècle ; éléments qui portent la marque de l'ascétisme prémonastique, particulièrement fort en milieu mésopotamien considéré comme « l'Orient » par excellence du point de vue romain hérité encore à l'époque byzantine. L'importance donnée à la sexualité fait penser aux *Actes de Thomas*, de milieu syriaque. L'apôtre Thomas est réputé avoir converti l'Orient (voir p. 1423-1427). Sur la fortune et puissance du prince Karish, voir p. 1433.

39. Sur la mort et la procréation chez les païens, voir M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, vol. III, Paris, Gallimard, 1984, p. 150.

40. *Actes de Thomas*, P.-H. Poirier et Y. Tissot (trad.), dans F. Bovon et P. Geoltrain (éd.), *Écrits apocryphes chrétiens*, vol. I, Paris, Gallimard, 1997, p. 1337 ; *Actes de Paul*,

C'est dans cet environnement de passions que prend place la sainteté, en particulier celle des martyres à l'apparente fragilité inhérente à leur condition féminine. La martyre triomphe du supplice ou du lupanar et se fait aimer de son public à l'instar des athlètes et des conducteurs de chars; au VII^e siècle, cet univers des Jeux reste encore palpable en Orient⁴¹. Ce désir d'amour pour le saint s'achève par une combustion finale, l'apothéose du martyr par sa mort triomphale. Cette victoire paradoxale permet d'exalter le principe du renoncement à soi d'autant plus fou que les martyrs se livrent eux-mêmes aux bourreaux, comme dans la *Vie de saint Sébastien* du recueil de saint Ambroise, évêque de Milan au V^e siècle⁴². La rupture avec soi s'accomplit à travers une altérité qui est double, celle de l'amour pour un autre que soi, mari, femme, saint ou Christ; celle de la mort du martyr et du passage vers l'au-delà qui engage à une rupture avec le soi terrestre et physique.

Ainsi, les histoires d'amour avec le saint apparaissent souvent d'autant plus folles qu'elles sont volontairement impossibles et scandaleuses. Il s'agit en premier lieu de subvertir la relation conjugale réduite à une relation de sexualité indigne (prostitution, inceste, et même mariage); amener ensuite le fidèle à la conversion en substituant à la conjugalité un *eros* spiritualisé qui est impossible à réaliser autrement que dans une relation inacceptable pour la morale humaine commune au judaïsme et au paganisme. À l'*eros*

W. Rordorf (trad.), dans *Écrits apocryphes chrétiens*, op. cit., p. 1132, pour le coup de foudre de Thècle alors qu'elle est à sa fenêtre: elle reste en extase, n'en mange plus et n'en dort plus pendant trois jours, ce qui suggère une mort et une renaissance; elle part de nuit (p. 1134), ce qui rapproche sa fuite d'un enlèvement. Les *Actes de Paul et Thècle* sont issus d'Asie Mineure, région connue pour son refus du mariage (*ibid.*, p. 1117-1122). Voir G. Dagron, *Vie et miracle de sainte Thècle*, Bruxelles, Société des bollandistes, 1978.

41. Le terme « fornication » est issu des fornices, les voûtes des arènes sous lesquelles exerçaient prostituées, comédiennes et mimes. Les Jeux sont aussi associés à l'agitation politique des mimes. Voir A. Cameron, *Circus Factions: Blues and Greens at Rome and Byzantium*, Oxford, Clarendon Press, 1976, p. 126-128. L'interdiction des Jeux est encore réitérée au concile in Trullo en 680... pour les moines et les clercs.
42. Voir la version tardive du récit de Jacques de Voragine, *La Légende dorée*, J.-B. M. Roze (trad.) vol. I, Paris, Garnier-Flammarion, p. 135-136. La conversion païenne (*epistrophè*) évoquait un retournement sur soi; la *metanoia* chrétienne implique au contraire une rupture brutale avec soi. Voir M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, Paris, Seuil-Gallimard (Hautes Études), 2001, p. 198-213.

se substitue l'*agapê*, la fraternisation chrétienne qui propose un idéal de compagnonnage quasi familial avec le saint homme.

Par sainte folie au ^v^e siècle, le moine Abraham fait croire à sa nièce Marie tombée dans la prostitution qu'il est un client; pour la sauver, il établit avec elle une relation de séduction clairement incestueuse⁴³. À la même époque, Pélagie, comédienne et première courtisane d'Antioche, tient en son pouvoir, avant sa conversion par ses charmes, et ensuite par sa sainteté, toute la cité, et même son évêque. Plusieurs jeunes filles et garçons « attachés » à elle expriment les multiples potentialités d'amour offertes par la comédienne, dont une homosexualité sous-jacente⁴⁴. Le saint apparaît souvent entouré d'un cortège de vierges qui rappelle le cadre de l'amour polygame. Ainsi l'amour de Thècle est-il excité par l'amour de nombreuses autres femmes pour Paul rendant encore plus incompréhensible son attachement pour l'apôtre alors que la monogamie hétérosexuelle s'était déjà imposée au ⁱⁱ^e siècle chez les païens⁴⁵.

Cette polygamie apparaît encore dans un écho lointain avec saint Syméon le Fou (*salos*) qui joue avec les prostituées, déformation du compagnonnage spirituel, manifestement beaucoup moins toléré au ^{vii}^e siècle. Saint Syméon le Fou est d'ailleurs un érotomane toutes catégories. Avec lui, l'affection du maître et de ses élèves est placée dans le registre explicite de la pédophilie. Le saint embrasse les petites filles pour leur jeter un sort car elles se sont moquées de lui ou les petits

43. La sainte folie est mentionnée lorsque le saint homme s'approche d'elle sur le lit comme s'il voulait l'embrasser. Voir « Vie de Marie et d'Abraham de Qidun », dans *Holy Women of Syrian Orient*, S. P. Brock et S. Ashbrook Harvey, introduction et traduction du texte syriaque, Berkeley, University of California Press, 1987, p. 27-39 (p. 34). Les *Vies* sont de l'époque d'Éphrem (306-373), docteur de l'Église d'Édesse.

44. *Actes de Paul*, W. Rordorf (trad.), dans *Écrits apocryphes chrétiens*, vol. I, Paris, Gallimard, 1997, p. 1131.

45. Sur la monogamie hétérosexuelle chez les païens du ⁱⁱ^e siècle, voir M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, vol. II, Paris, Gallimard, 1984, p. 220-234. P. Petitmengin, *Pélagie la pénitente. Métamorphose d'une légende, les textes et leur histoire*, t. I, Paris, Études augustiniennes, 1981, p. 293. À la fin du ^{iv}^e siècle, les empereurs ferment les lupanars homosexuels : P. Brown, *Le Renoncement à la chair (The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity)*, New York, Columbia University Press, 1988), P.-E. Dauzat et C. Jacob (trad.), Paris, Gallimard, 1995, p. 524 ; sur l'homosexualité disqualifiée dès le ⁱⁱⁱ^e siècle, voir M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, vol. III, Paris, Gallimard, 1984, p. 249-308.

garçons qui vont mourir en leur disant : « Bon voyage mon chéri. » Il reconnaît même – à tort – avoir engrossé une jeune esclave⁴⁶.

Ainsi, la folie du saint a une autre fonction : montrer aux hommes leurs péchés, leur servitude vis-à-vis du monde terrestre ; faire du péché un scandale qui frappe l'imagination ; par cette dénonciation du péché conduire alors chacun à la pénitence. La *metanoia* (conversion-repentance) s'apparente au péché, à la folie : le terme *anoia* est utilisé en ce sens dans la *Vie de Porphyre de Gaza*⁴⁷ (iv^e siècle). Le terme *metanoia* assimile de fait la conversion à la repentance par l'aveu du péché. Certains saints simulent alors la folie au lieu de cumuler une vie de péché puis de sainteté comme Pélagie ; ils illustrent la situation paradoxale où la reconnaissance du péché est sainteté.

Saint Syméon le Fou s'ingénie ainsi à faire de sa vie un scandale public et permanent comme les cyniques sauf qu'il transgresse l'ordre moral de la cité chrétienne (goinfre pendant les périodes d'abstinence, fréquentation de tous les pécheurs, insultes aux passants...). Et, si le saint reconnaît avoir engrossé une jeune esclave, c'est pour l'engager elle-même à avouer son état de péché en donnant le nom du véritable père ; l'aveu passe cette fois par une maïeutique christianisée où l'esclave accouche d'elle-même, de son péché, par l'évidence objectivée de sa faute, son enfant⁴⁸. Le renoncement à soi peut prendre par la sainte folie la forme d'une ascèse démonstrative qui a valeur pour les autres mais aussi pour le saint. En effet, il n'est pas rare que le saint lui-même pousse les autres au péché. Au vi^e siècle, Marie

46. Léontios de Néapolis, *Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, A. J. Festugière en collaboration avec L. Rydén (éd. et comm.), Paris, P. Geuthner, 1974. Syméon chevauche une prostituée (p. 145), prend le bain avec les femmes (p. 136), va chez les courtisanes (p. 143), prétend avoir engrossé une jeune esclave (p. 140) ; les fillettes doivent accepter le baiser du saint (p. 146-147) ; Syméon embrasse les enfants de l'école (p. 139). Il exerce sa sainteté à Émèse (p. 133).

47. Marc le Diacre, *Vie de Porphyre, évêque de Gaza*, H. Grégoire et M.-A. Kugener (trad. et comm.), Paris, Les Belles Lettres, 1930, p. 2. L'hagiographie originelle du iv^e siècle aurait été d'abord rédigée en syriaque. L'*anoia*, avec le « a » privatif, est de la même étymologie que le *noos*, pensée ou esprit, attribut de Dieu.

48. Pour la maïeutique christianisée voir M. Canard, « Le nouveau-né dénonce son père », *Analecta Bollendiana*, 84, 1966, p. 309-334. *Vie de saint Syméon le Fou*, op. cit. : le saint mange des bonbons pendant le Jeudi saint (p. 146) ; il fréquente un mime (p. 138), les gens du cirque (*demotai*) réputés pour leur peu de foi (p. 153), des juifs, près de chez qui il vit dans la rue (p. 143, 152) ; il insulte le paysan (p. 151), gifle le chef de village (p. 145).

et Théophile provoquent à Amida les brimades des citoyens par leur statut infamant de mimes et leurs plaisanteries sur les moines⁴⁹.

Ces *crypto-douloi* ou serviteurs cachés souffrant en secret, représentés par tous les grands auteurs monastiques du IV^e au VI^e siècle, puisent dans la tradition juive (l'homme brisé, *meskanah*⁵⁰). Ils vivent dans le monde ou au monastère comme des laïques pécheurs et revendiquent une simplicité d'esprit qui confine souvent à la débilité ; au IV^e siècle, la « sale » de Palladios annonce déjà la sainte folie théorisée au VII^e siècle dans la *Vie de Syméon le Fou*⁵¹. Ces ascètes perpétuent l'héroïsme des martyrs du III^e siècle qui renvoyaient leurs bourreaux à leurs péchés mais sans lesquels leur sainteté ne pouvait s'accomplir⁵². Ils dénoncent surtout au sein des monastères les rivalités entre moines tout en attestant encore au VI^e siècle de leur proximité avec les laïques.

Retrouver la pureté adamique des anges

La conversion (*metanoia*) du chrétien apparaît comme une sainte folie lorsqu'elle prétend défaire et dénoncer les œuvres de chair.

49. Jean d'Éphèse, « Vie de Marie et de Théophile », *Lives of the Eastern Saints*, E. W. Brooks (éd. et trad. du syriaque en anglais), dans *Patrologie Orientale* XIX, Paris, Firmin-Didot, 1926, p. 510-525. Au début du VI^e siècle, l'empereur Justinien, contemporain de l'auteur, interdit aux mimes de se déguiser en moines au théâtre, ce qui proscribit de fait toute plaisanterie à leur sujet. Voir P. Brown, *Le Renoncement à la chair (The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity)*, New York, Columbia University Press, 1988), P.-E. Dauzat et C. Jacob (trad.), Paris, Gallimard, 1995, p. 514. Les mimes transgressent cette loi. Jean d'Éphèse, évêque monophysite originaire d'Arménie-Mésopotamie, fut envoyé évangéliser les frontières orientales par Justinien.
50. Comme le rappelle, sans en spécifier l'origine juive, P. Brown, « Ville, village et saint homme. Le cas de la Syrie », dans *id.*, *La Société et le sacré dans l'Antiquité tardive (Society and The Holy in Late Antiquity)*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1982), A. Rouselle (trad.), Paris, Seuil, 1985, p. 107-118 (p. 113).
51. Pour le *salos*, voir note 6. Les auteurs sont souvent tardifs comme Moschos et Daniel de Scété (VI^e siècle). Pour cette folie monastique, voir M. de Certeau, *La Fable mystique*, t. I. XVI^e-XVII^e siècle, Paris, Gallimard, 1982, p. 49-71.
52. La diatribe de saint Sébastien le souligne : « Ici, le démon croit vaincre ; mais alors qu'il saisit, il est captif lui-même [...] quand il égorge, il est égorgé. » Jacques de Voragine, *La Légende dorée*, J.-B. M. Roze (trad.), vol. I, Paris, Garnier-Flammarion, p. 136-137.

Le processus de pénitence est le deuxième aspect de la *metanoia*. De nouveau la référence à la folie apparaît et enclenche une réorganisation de la relation à soi qui passe par la restauration d'une nature angélique préadamique.

Ce processus de transformation de soi évoque tout d'abord le thème de la dépersonnalisation. Se prétendant un homme pécheur, saint Syméon le Fou affirme ainsi son humilité, ce qui le conduit logiquement à une forme d'aliénation de lui-même. Le sentiment d'humilité interdit en effet au fou de penser que sa folie est feinte ; la frontière entre péché et sainteté n'est plus clairement établie par le saint⁵³. À l'évidence, chaque pécheur peut s'identifier au saint, même s'il a vécu dans une vie précédente dans un état de grand péché, comme Pélagie.

D'ailleurs l'ascendant que le saint exerce sur le spectateur ou le lecteur augmente proportionnellement à l'étrangeté et au caractère énigmatique de sa vie : mendiant totalement anonyme tel saint Alexis autrefois riche et puissant, bergers inconnus ou errants de passage ainsi que l'étaient de nombreux ascètes avant un encadrement au monastère encore incertain à la fin du VII^e siècle comme le montre la *Vie de Syméon le Fou*⁵⁴ mais qui devient de plus en plus obligatoire. Les hagiographies antérieures à cette date multiplient donc à l'envi les paradoxes qui rendent la personnalité du saint insaisissable. La conversion de chacun échappe à toute raison et à toute compréhension humaine, d'autant que les personnes concernées (convertis, saints) paraissent hors d'eux-mêmes.

L'hagiographie qui dérive des *Actes des Apôtres* insiste donc plus sur l'acte de témoignage que sur le contenu d'un discours ou la personnalité

53. Le moine Jean prévient Syméon : « Prends garde que, quand dans la face rit, ton esprit [celui de Dieu] ne se dissolve en même temps. » Léontios de Néapolis, *Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, A. J. Festugière en collaboration avec L. Rydén (éd., comm.), Paris, P. Geuthner, 1974, p. 131.

54. Sur le berger, voir A. Guillaumont, « Le célibat monastique et l'idéal chrétien de la virginité », dans *Études sur la spiritualité de l'Orient chrétien*, Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1996, p. 165 ; voir aussi P. Brown, « Le saint homme : son essor et sa fonction dans l'Antiquité tardive », dans *id.*, *La Société et le sacré dans l'Antiquité tardive (Society and the Holy in Late Antiquity)*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1982), A. Rouselle (trad.), Paris, Seuil, 1985, p. 59-106 (p. 64) ; Léontios de Néapolis, *Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, A. J. Festugière en collaboration avec L. Rydén (éd., comm.), Paris, P. Geuthner, 1974 : Syméon reste trois jours au monastère, p. 111-123. A. Amiaud, *La Légende syriaque de saint Alexis l'homme de Dieu*, Paris, E. Bouillon, 1889 ; texte rattaché à l'Édesse du V^e siècle et à l'évêque Rabboula.

du saint⁵⁵. Reposant sur l'imitation, les *Vies* favorisent à la fois cette dépersonnalisation de chacun en même temps que l'identification au saint et enfin au Christ. La complexité narrative réaffirme sans cesse le principe d'un discours performatif et acheiropoïète. Les martyrs sont ainsi des « témoins » du Christ, selon l'étymologie grecque, car ils affirment leur foi par un acte d'imitation du Christ : le renoncement à eux-mêmes.

Les hommes et femmes convertis par le saint témoignent ainsi sur sa vie comme n'importe quel lecteur ou auditeur de sa *Vie*, autre converti potentiel après la mort du saint, propageant à son tour la sainteté : les acteurs des *Vies* sont en même temps des sources d'énonciation après avoir été les récepteurs d'un message. L'identification du narrateur est donc souvent malaisée. Des niveaux d'énonciation multiples apparaissent avec la nécessité de témoignages intermédiaires nombreux et souvent anonymes et collectifs, qu'incarne fréquemment la figure du diacre, hagiographe et témoin du saint du ^v^e au ^{vii}^e siècle⁵⁶ ; l'énonciation originelle est même volontairement contradictoire ainsi qu'en témoigne malicieusement Léontios de Néapolis⁵⁷.

En définitive, c'est aussi par le style oral et direct des récits des actes et des paroles du saint que l'hagiographe cherche à limiter la distance focale de la narration. Par la forme théâtrale et dramatisée, le lecteur est invité à entrer dans le niveau de narration le plus simple, celui des actes du saint, qui prend parfois le masque explicite

55. M. de Certeau, *La Fable mystique*, t. ^{xvi}^e-^{xvii}^e siècle, Paris, Gallimard, 1982. Les premières hagiographies sont des *Actes* comme les *Actes de Paul*, W. Rordorf (trad.), dans *Écrits apocryphes chrétiens*, vol. I, Paris, Gallimard, 1997.

56. Le diacre est le narrateur de la *Vie de Pélagie la pénitente* (voir P. Petitmengin, *Pélagie la pénitente. Métamorphose d'une légende, les textes et leur histoire*, t. I, Paris, Études augustiniennes, 1981) et de la *Vie de Syméon le Fou* (voir Léontios de Néapolis, *Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, A. J. Festugière en collaboration avec L. Rydén (éd. et comm.), Paris, P. Geuthner, 1974) ; dans A. Amiaud, *La Légende syriaque de saint Alexis l'homme de Dieu*, Paris, E. Bouillon, 1889, la légende est racontée par le portier, ordre mineur comme le diacre. Sur le diacre, voir S. Salaville, G. Nowack, *Le Rôle du diacre dans la liturgie orientale, étude d'histoire et de liturgie*, Paris-Athènes, Institut français d'études byzantines, 1962.

57. Dans sa *Vie de Jean de Chypre*, *op. cit.*, Léontios de Néapolis hagiographe affirme avoir vu les hauts faits du patriarche d'Égypte, Jean l'Aumônier (p. 441-442) ; son interlocuteur lui dit ironiquement : « Qu'eût-ce été si tu avais rencontré le défunt pape ? » ; et Léontios de répondre : « Qu'eussè-je à voir en ce cas ? », se montrant davantage hagiographe qu'historien (p. 443).

du comédien (Pélagie, Syméon le Fou...) ⁵⁸. Or, le genre théâtral de la *gesta* du saint brouille là encore la source d'émission du récit. La mise en abîme de l'acte et d'un public schématise des relations formelles de communication qui ne visent pas tant à expliquer ou à convaincre qu'à réinscrire dans la conscience de chacun les référents connus du christianisme. Saint Syméon dessèche la main d'un mime qui avait fait des gestes obscènes en lui jetant un caillou signé de la croix ; il signifie ainsi l'origine divine de la punition ⁵⁹.

Pour A. Cameron, le miracle ou signe en grec (*semeiôn*) doit être compris comme une interface symbolique entre l'humain et le divin qu'incarne à l'évidence le saint homme ⁶⁰. Finalement, le visage (*prosôpon*) du saint manifeste la présence de Dieu comme le masque de l'acteur renvoyait à l'époque antique à une inspiration divine ⁶¹. L'acte théâtral devient alors peinture acheiropoïète (non faite de la main de l'homme mais de Dieu) pour l'hagiographe archiviste de la *Doctrine d'Addai* qui prétend construire une image parfaite du saint grâce à une chaîne ininterrompue de témoignages renvoyant au prototype divin. En définitive, le saint et l'hagiographie véhiculent autant une image du Christ qu'un modèle humain, d'inspiration divine, à imiter par le fidèle ⁶².

58. P. Petitmengin, *Pélagie la pénitente. Métamorphose d'une légende, les textes et leur histoire*, t. I, Paris, Études augustinienes, 1981, Léontios de Néapolis, *Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, A. J. Festugière en collaboration avec L. Rydén (éd. et comm.), Paris, P. Geuthner, 1974 ; Jean d'Éphèse, « Vie de Marie et de Théophile », *Lives of the Eastern Saints*, E. W. Brooks (éd. et trad. du syriaque en anglais), dans *Patrologie Orientale* XIX, Paris, Firmin-Didot, 1926, p. 510-525.

59. Léontios de Néapolis, *Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, op. cit., p. 138.

60. Dans A. Cameron, *Christianity and The Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse*, Berkeley, University of California Press, 1991, p. 60, l'auteur réfute l'aspect irrationnel des miracles, dotés selon elle de fonctions rhétoriques et sémiologiques. Le signifiant est réduit à sa plus simple expression (la croix) au profit du signifié, le sacrifice du Christ.

61. L'*hypocrisis* était à la fois la réponse d'un oracle et le jeu d'un acteur : K. Neiiendam, *The Art of Acting in Antiquity: Iconographical Studies in Classical, Hellenistic, and Byzantine Theatre*, Copenhagen, Museum Tusculanum Press, 1992.

62. Dans C. Schonborn, *L'Icone du Christ : fondements théologiques*, Paris, Éd. du Cerf, 1986, p. 184-85, l'auteur traduit un passage de *L'Apologie contre les juifs* de Léontios de Néapolis portant sur le terme *typos*, « caractère », à la fois image, texte écrit, incarnation ou modèle de vie. Voir aussi A. Desreumaux, *Histoire du*

Le spectateur (puis le lecteur) de l'hagiographie est donc entraîné dans un monde, celui d'une fiction littéraire à l'énonciation complexe qui échappe à sa maîtrise ; doutant de ce qu'il perçoit, il en vient de nouveau à douter de lui-même. Enfin, la cité humaine est dévalorisée par l'affirmation d'une matérialité dérisoire qui attaque la pérennité de ses valeurs (travail, mariage et perpétuation de l'espèce humaine...) et appelle en retour la cité de Dieu. La sociabilité de la cité terrestre se réduit désormais à une suite folle de plaisirs et de divertissements sans fin, multipliés à l'excès et dont l'acmé prend toujours la forme stéréotypée de la prostitution. On peut comprendre ainsi le jeu de Syméon le Fou chevauchant une prostituée tandis qu'une autre le fouette, sous l'œil scandalisé d'un chef de village à qui il dit : « Allons viens, amuse-toi imbécile : ici il n'y a pas fraude. » Syméon réactive aussi les plaisanteries de la farce à connotation sexuelle ou scatologique quand il joue le bouffon et barbouille un paysan de moutarde tout en portant en collier un chapelet de saucisses⁶³.

Mêlé à l'anonymat des corps neutres de la foule, des mendiants, dans les lieux publics ou à l'extérieur, le saint se perd alors dans l'indifférence matérielle, sexuelle, sociale, produite par « deux pratiques de l'absolu » : l'absence au monde et le rire destructeur de sens⁶⁴. Les hagiographies de l'Antiquité tardive laissent percevoir une quotidienneté poussée jusqu'au vulgaire. Cette réalité de « bas étage », comme l'appelle É. Patlagean, se mêle à des événements historiques, tremblements de terre, règnes impériaux, et en subvertit tout sens historique : privée de toute dimension politique et recentrée sur la vie intime et immédiate, l'histoire humaine devient absurde ; les genres des histoires et des chroniques se font d'ailleurs plus rares à partir de cette époque⁶⁵ ; les gesticulations

roi Abgar et de Jésus : présentation et traduction du texte syriaque intégral de « La doctrine d'Addai », Turnhout, Brépols, 1993, § 6.

63. Voir aussi note 61 pour la farce à l'époque antique.

64. M. de Certeau, *La Fable mystique*, vol. I : *XVI^e-XVII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1982, p. 60-61 et 67-69.

65. É. Patlagean, « Ancienne hagiographie byzantine et histoire sociale », *Annales ESC*, 1968, 1, p. 106-126 (p. 122-123). *Id.*, *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance, IV^e-VII^e siècles*, Paris, Éd. de l'EHESS, 1977, sur le passage des catégories de l'infâme aux distinctions sociales et économiques, la cité ayant perdu sa

de saint Syméon le Fou rendent compte de l'agitation absurde des hommes jusque dans leurs discours⁶⁶.

Finalement, en forme de rappel dramatique, les saints côtoient les pauvres errants, les riches désespérés par la perte de leur argent, les jeunes esclaves engrossées, les péchés les plus sordides d'une vie quotidienne et triviale qu'égère saint Sébastien : « Cette vie, elle apprend au voleur ses rapines ; au colérique, ses violences ; au menteur, ses fourberies [...] »⁶⁷. Chacun est rappelé à sa propre servitude, à son propre péché, et surtout à l'absurdité de sa mort prochaine ; les impuretés de la mort ou de la sexualité disparaissent en devenant universelles. Entrant dans la ville d'Émèse, saint Syméon traîne derrière lui un chien crevé ramassé sur une décharge, symbole d'un *adventus* peu glorieux et signe d'une impureté autrefois rejetée hors de la cité humaine. L'intrusion de la mort devient le rappel visible du péché et d'une nécessaire conversion de chacun à Dieu⁶⁸.

À première vue, la conversion pourrait prendre alors effectivement l'allure d'une mise à mort de soi-même ; cette déshumanisation est perçue pourtant comme un affranchissement de toutes ces limites et contraintes humaines. La *Vie de Pélagie* explicite ce paradoxe du processus de la pénitence (*metanoia*) par une comparaison audacieuse formulée par l'évêque d'Antioche Nonnos : « La parure d'une prostituée que j'ai vue un seul jour a vaincu toute la beauté de mes années [...] ; [le pécheur doit] plaire à Dieu autant qu'elle s'occupe de plaire aux

dimension politique. Pour la fin des histoires et des chroniques, M. Whitby, « Greek Historical Writings after Procopius », dans A. Cameron et L. I. Conrad (éd.), *The Byzantine and Early Islamic Near East*, vol. I : *Problems in The Literary Source Material*, Princeton, Darwin Press, 1992, p. 25-81 (p. 54).

66. Léontios de Néapolis, *Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, A. J. Festugière en collaboration avec L. Rydén (éd., comm.), Paris, P. Geuthner, 1974, p. 144 : « Il [Syméon] jouait toutes sortes de rôles au moyen d'attitudes insensées et indécentes, mais le discours ne peut donner une idée de ses agissements. Il prenait en effet l'attitude tantôt d'un malade de la hanche, tantôt d'un homme qui bondit, tantôt d'un cul-de-jatte qui rampe sur ses fesses, tantôt de quelqu'un qui tend le pied devant un coureur et le jette à terre. D'autres fois, à la nouvelle lune, il faisait celui qui regarde au ciel, tombe et frétille. Ou encore il se donnait l'air d'un homme qui fait des harangues. »
67. *Vie de saint Sébastien*, dans Jacques de Voragine, *La Légende dorée*, J.-B. M. Roze (trad.), vol. I, Paris, Garnier-Flammarion, p. 136.
68. Léontios de Néapolis, *Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, op. cit., p. 133.

hommes⁶⁹.» Le paradoxe réside en ce que l'ascèse présente comme la prostitution une intensification du rapport au corps et à soi mais renversée par le renoncement à soi et la pénitence : l'excès de plaisirs physiques se transforme en excès de privations, sources de joies spirituelles.

Dans le même temps, ces privations physiques sont synonymes d'une restauration de l'intégrité physique première qui renvoie à l'idéal du corps de la Vierge. C'est une rupture fondamentale pour l'époque que de valoriser un idéal féminin même auprès des hommes, qui conduit à adopter une attitude de passivité, d'offrande de soi-même. Cette féminisation était tout à fait honteuse pour les païens car elle détruisait la maîtrise de soi nécessaire à l'homme libre. C'est pourquoi les débuts du christianisme s'organisent en grande partie autour d'un héroïsme féminin ainsi que le révèle dès la première moitié du I^{er} siècle le succès de la *Vie de Thècle*, double féminin de saint Paul dans les *Actes de Paul et Thècle*. De même, *Le Banquet* de Méthode, écrit à la fin du III^e siècle met en scène dix vierges et féminise fortement les propos de Platon⁷⁰.

Dans le christianisme, l'âme s'associe donc étroitement au corps qu'elle doit transformer, contrairement à la tradition platonicienne où elle doit s'en dégager. Léontios de Néapolis place ainsi au début de l'hagiographie de saint Syméon le Fou un chant d'amour du Christ à l'âme du saint, comparée à une perle et à une vierge⁷¹. Le pécheur converti abandonne son sexe au sens propre dans les textes de cette époque ou par sainte interposée. Ainsi l'attestent les histoires qui prolifèrent de saintes déguisées en moine comme Pélagie devenue Pélage à Jérusalem, ou comme Théodore et Marin⁷². Cette androgynie est endossée par les hommes eux-mêmes. Futur saint

69. P. Petitmengin, *Pélagie la pénitente. Métamorphose d'une légende, les textes et leur histoire*, t. I, Paris, Études augustiniennes, 1981, p. 296.

70. G. Dagron, *Vie et miracle de sainte Thècle*, Bruxelles, Société des bollandistes, 1978. Pour Méthode, voir P. Brown, *Le Renoncement à la chair (The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity)*, New York, Columbia University Press, 1988), P.-E. Dauzat et C. Jacob (trad.), Paris, Gallimard, 1995, p. 233.

71. Léontios de Néapolis, *Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, A. J. Festugière en collaboration avec L. Rydén (éd., comm.), Paris, P. Geuthner, 1974, p. 107-108.

72. É. Patlagean, « L'histoire de la femme déguisée en moine », *Studi medievali*, 3^e série, vol. XVII, 2, 1976, p. 597-623.

patron des prostituées, Syméon évoque son indifférence vis-à-vis des sexes en entrant dans le bain des femmes et en affirmant : « Ici eau chaude et eau froide⁷³. »

La conversion chrétienne implique de fait une dépersonnalisation qui ne se contente pas du renoncement à la conjugalité, et nécessite une abolition de la sexualité pour aboutir à une transformation totale du rapport à soi. L'insensibilité à la différence des sexes est qualifiée dans la *Vie de saint Syméon* comme dans d'autres *Vies* d'impassibilité ou *apatheia*. Ce niveau de perfection rapproche l'ascète-eunuque de l'ange. Par le renoncement à la sexualité, il est en effet facilement admis à l'époque que l'ascète anticipe la résurrection des corps et des âmes à la fin des temps⁷⁴. Dans certains cas, les saints restent toujours jeunes comme Syméon le Fou. Ensuite leur corps ne se décompose pas après leur mort ou même il disparaît comme pour Alexis et Syméon le Fou, tandis que le corps de Syméon Stylite le Jeune exhale pour sa part les parfums du paradis⁷⁵.

Ce corps éternel que cherche à se fabriquer l'ascète n'est autre que celui du premier Adam, l'Adam d'avant la Chute. C'est Origène (vers 185-vers 254), fils de martyr et lui-même martyr d'Alexandrie, qui théorise et répand partout cette idée théologique. Pour lui, le corps et l'âme d'Adam étaient parfaits à l'origine, créés à l'image de Dieu : Adam n'était pas sexué ; son corps était immortel. Ainsi ce corps était-il le « temple du Seigneur »⁷⁶. Mais Adam commet le péché d'orgueil : par faiblesse, il se laisse tenter par le serpent qui lui promet la connaissance, l'indépendance, bref qui lui promet qu'il va être plus

73. Léontios de Néapolis, *Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, A.J. Festugière en collaboration avec L. Rydén (éd., comm.), Paris, P. Geuthner, 1974, p. 107-108.

74. A. Guillaumont, « Le célibat monastique et l'idéal chrétien de la virginité », dans *Études sur la spiritualité de l'Orient chrétien*, Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1996, p. 161-178. Pour une évocation du terme *apatheia* et le caractère angélique du saint syrien, voir note 6.

75. *La Vie ancienne de saint Syméon Stylite le Jeune*, P. Van Den Ven (éd. et trad. du grec), Bruxelles, Société des bollandistes, 1970, p. 1-252 (p. 147). A. Amiaud, *La Légende syriaque de saint Alexis l'homme de Dieu*, Paris, E. Bouillon, 1889, p. 9.

76. « C'est de la sorte qu'Adam avait un corps au Paradis ; mais au Paradis il ne "connaissait" point Ève. » Origène, *Fragments sur Corinthiens* 1, 29 ; cité par P. Brown, *Le Renoncement à la chair (The Body and Society : Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity)*, New York, Columbia University Press, 1988), P.-E. Dauzat et C. Jacob (trad.), Paris, Gallimard, 1995, p. 223.

qu'une simple image. Pour le punir, Dieu recouvre Adam et Ève de « tuniques de peau », c'est-à-dire leur donne un corps mortel, la sexualité et la procréation. Or, par l'exercice de sa volonté et en particulier par la virginité du corps, la chair de l'homme se transforme en celle d'un être angélique, retrouvant ainsi l'état de pureté adamique. Origène semble bien avoir mis en pratique ces théories et se serait lui-même châtré pour pouvoir enseigner à des jeunes filles⁷⁷.

Alors que Clément d'Alexandrie, grand penseur de la seconde moitié du II^e siècle et païen converti, peut encore ironiser dans *Le Pédagogue* sur cet idéal d'abstinence et ces ascètes qui « [...] mettent leur espérance dans leurs parties sexuelles⁷⁸ », après Origène tous les penseurs d'Orient mais aussi d'Occident, exception faite de saint Augustin (nous verrons pourquoi en conclusion), associent virginité et sainteté, même au V^e siècle. Ainsi, Foucault fait à tort de Cassien un émule de saint Augustin, qui aurait partagé avec lui sa conception d'une volonté humaine limitée définitivement par le péché originel. En réalité, revenu d'Orient où il avait succédé un moment, après un long séjour dans le désert, à son maître Jean Chrysostome au patriarcat de Constantinople, Cassien s'est opposé à Augustin, et fut pour cela soupçonné d'hérésie pélagianiste : Pélagie revendiquait la possibilité pour l'homme d'accéder à un état de perfection et de s'affranchir du péché humain⁷⁹.

Or Cassien est un des théologiens majeurs de la jeune Église d'Occident car il a défini les règles du monachisme occidental (dont s'inspire ensuite saint Benoît). Il n'est pas une exception. En Orient, Évagre le Pontique (346-399) dont il faut rappeler la place canonique dans la spiritualité grecque et occidentale pense même que cet état d'impassibilité était accessible aux couples continents. En Occident, saint Ambroise, le maître de saint Augustin, réaffirme comme saint Jérôme l'importance de la virginité pour tous les clercs, malgré les oppositions au sein de l'Église, en particulier à Rome.

77. P. Brown, *Le Renoncement à la chair*, op. cit., p. 215 ; la castration était assez courante dans les pratiques religieuses, comme dans le culte de Cybèle. Voir la mention encore au VII^e siècle d'un moine châtré dans la *Vie de Jean de Chypre* (Léontios de Néapolis, *Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, A. J. Festugière en collaboration avec L. Rydén [éd., comm.], Paris, P. Geuthner, 1974, p. 495-500.)

78. P. Brown, *Le Renoncement à la chair*, op. cit., p. 174.

79. *Ibid.*, p. 502-512.

Cette exaltation de la virginité cesse pour de bon avec saint Augustin qui se contente de la recommander sobrement au clergé⁸⁰.

Dès le II^e siècle, l'encratisme ou marcionisme qui condamnait le principe même du mariage tendait à diffuser à toute la société cet idéal de virginité. L'encratisme, très présent dans les écrits dits « apocryphes », explique leur retrait des Évangiles officiels⁸¹. Dès saint Paul, la promiscuité entre hommes et femmes, conséquente à l'indifférence au corps, était d'ailleurs jugée comme une prise de pouvoir scandaleuse des femmes qui se dispensaient ainsi de leurs devoirs conjugaux et matrimoniaux⁸². Ces chastes vivant ensemble, quand ils ne sont pas accusés d'hérésie gnostique ou manichéenne encore au V^e siècle⁸³, sont qualifiés péjorativement d'« agapètes » dès le II^e siècle à Carthage, à partir du III^e siècle en Orient. Le terme *agapeta* (« chéri ») moquait à la fois le mariage spirituel de ces ascètes entre eux et leur prétendue union sacrée avec le Christ auquel les ascètes prétendaient même s'identifier. Cette pratique est encore bien attestée en Occident, mais saint Jérôme y renonce pour ne pas être accusé d'hérésie⁸⁴.

Le compagnonnage spirituel de Syméon le Fou avec les femmes au VII^e siècle est désormais devenu la cohabitation infamante avec des prostituées d'un saint qui se donne pour fou. Le moine ou solitaire (sens premier de *monachos*) est exclu de la cité ; s'il y reste, c'est par scandale, par sainte folie. La pratique ascétique s'identifie à présent à l'anachorèse et à l'érémisme, par exemple dans l'*Histoire*

80. Sur les couples continents et Évagre le Pontique, P. Brown, *Le Renoncement à la chair* (*The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York, Columbia University Press, 1988), P.-E. Dauzat et C. Jacob (trad.), Paris, Gallimard, 1995, p. 448-449 ; pour Ambroise, *ibid.*, p. 432-433 ; pour Augustin, *ibid.*, p. 481.

81. Sur l'histoire de l'encratisme, *ibid.*, p. 120-205. F. Boyon et P. Geoltrain (éd.), *Écrits apocryphes chrétiens*, vol. I et II, Paris, Gallimard, 1997.

82. Voir aussi I Cor 11,2-6.

83. P. Brown, *Le Renoncement à la chair*, *op. cit.*, p. 159 sur les gnostiques ; Marc le Diacre, *Vie de Porphyre, évêque de Gaza*, H. Grégoire et M.-A. Kugener (trad. et comm.), Paris, Les Belles Lettres, 1930 (Julie la manichéenne dirige des ascètes, elle est accompagnée de deux garçons et de deux jeunes filles, p. 86).

84. Sur la condamnation du compagnonnage spirituel, voir A. Guillaumont, « Le nom des Agapètes », dans *Aux origines du monachisme chrétien*, Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1979, p. 38-46. Sur l'abandon du compagnonnage spirituel par Jérôme : P. Brown, *Le Renoncement à la chair*, *op. cit.*, p. 454.

ecclésiastique d'Évagre le Scolastique (536-fin VI^e siècle). Celui-ci présente une chronologie faussée de l'ascétisme : conversion et anachorèse immédiate puis retour en ville de quelques moines fous, comme saint Syméon à Émèse, venus sauver les laïques grâce à leur sainte folie⁸⁵. En réalité la présence des ascètes dans la cité au VII^e siècle est une survivance d'une situation antérieure, comme l'atteste la persistance d'une catégorie d'ascètes urbains, les Fils et Filles du Pacte en Syrie-Mésopotamie⁸⁶.

Les ascètes encratistes, ainsi rejetés des cités par les évêques et condamnés par les autorités romaines (Narcion en 144, Tatien en 172), ont dès lors le choix entre deux stratégies : la vie et le travail en collectivité au sein du monastère (c'est la voie égyptienne) ou la vie solitaire fondée sur l'aumône (c'est la voie syrienne). C'est cette seconde forme de vie sainte que nous allons aborder à présent, parce qu'elle débouche sur les formes les plus extrêmes et les plus déshumanisantes de l'ascétisme.

La résistance de saint homme à la normalisation humaine

Le renoncement à soi et à la société implique désormais pour l'ascète de se retrancher de la communauté humaine. En Égypte, le modèle fourni par saint Antoine et ses compagnons dans la seconde moitié du III^e siècle situe idéalement l'anachorèse dans le désert, et se traduit par la conduite d'une vie solitaire « à plusieurs » : le « cénobitisme » de moines qui se retrouvent chaque semaine pour la messe⁸⁷. Le travail mis en commun garantit surtout une autonomie relative vis-à-vis des laïques. Cette réalité ne s'impose vraiment qu'à partir du V^e siècle en

85. Évagre le Scolastique, « Histoire ecclésiastique », A.-J. Festugière (trad.), *Byzantion*, 45, 1975, p. 187-488 (p. 231).

86. Les Fils et Filles du Pacte exercent une forme de diaconat ascétique connu d'Aphraate le sage persan dès le IV^e siècle. *Les Exposés d'Aphraate le sage persan*, M.-J. Pierre (trad. du syriaque, introd. et notes), Paris, Éd. du Cerf, 1988-1989. Jean d'Éphèse, « Vie de Syméon le solitaire », dans *Lives of the Eastern Saints*, E. W. Brooks (éd. et trad. du syriaque en anglais), dans *Patrologie Orientale* XIX, Paris, Firmin-Didot, 1926, p. 301-305.

87. P. Brown, *Le Renoncement à la chair (The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity)*, New York, Columbia University Press, 1988), P.-E. Dautat et C. Jacob (trad.), Paris, Gallimard, 1995, p. 265-317.

Égypte et en Palestine. À cette époque en Palestine, Théodore de Pétra recommande l'imitation d'un maître afin d'éviter l'exaltation déréglée des solitaires, nombreux à être soignés pour folie dans son monastère⁸⁸. La figure du moine est associée au monastère et non plus à la chasteté.

En revanche, plus radical que le moine égyptien, palestinien ou occidental, l'ascète syrien solitaire, qualifié d'anachorète (littéralement « celui qui se retire ») et non plus de moine, s'intègre peu à la structure collective du monastère, comme en témoigne Théodoret de Cyr au v^e siècle ; le saint, qui n'est jamais très loin des villages même en Égypte, est particulièrement intégré à la communauté en Syrie, très densément peuplée à cette époque⁸⁹. Par son refus du travail, l'ascétisme syrien affirme un type de monachisme enthousiaste, toujours proche de la sainte folie, qui n'est pas sans annoncer les franciscains. Souvent itinérants, les ascètes syriens s'abandonnent en effet à la providence, c'est-à-dire à l'aumône. L'influence de cet ascétisme se retrouve jusqu'à Constantinople avec les acémètes, « ceux qui ne dorment pas » car ils prient en continu, vivent en grande partie des aumônes, et parfois dans l'errance. Leur liturgie se répand dans tout l'Orient monastique au v^e siècle⁹⁰.

Pour construire son autorité auprès de la communauté – et obtenir d'elle l'aumône – l'ascète syrien doit manifester une légitimité charismatique conférée par Dieu. Le pouvoir surnaturel du saint homme se manifeste particulièrement en Syrie à partir du iv^e siècle par une ascèse impitoyable et spectaculaire. Elle révèle non seulement la capacité de renoncement à soi de l'ascète, mais aussi l'assentiment par Dieu qui lui donne une force surhumaine : l'impassibilité (*apatheia*). Empruntée aux païens, cette notion théorisée par Origène n'est

88. P. Canivet, « Erreurs de spiritualité et troubles psychiques », *Recherches de science religieuse*, 50, 1962, p. 161–205.

89. Théodoret de Cyr, *Histoire des moines de Syrie*, P. Canivet, A. Leroy-Molinghen (introd., trad., notes, index), Paris, Éd. du Cerf, 1977. Voir les études archéologiques de G. Tate, *Le Massif calcaire de la Syrie du Nord du iv^e au vi^e siècle : conquête des terroirs et enrichissement paysan*, Paris, thèse de l'université Paris I-Panthéon-Sorbonne, 1986.

90. *Les Moines acémètes : vies des saints Alexandre, Marcel et Jean Calybite*, J.-M. Bagueard (prés., trad. et notes), Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1988. Errance et aumône sont liées : voir A. Guillaumont, « Le dépaysement comme forme d'ascèse dans le monachisme ancien », *Annuaire de l'École pratique des hautes études*, v^e section : section religieuse, t. LXXVI, 1968–1969, p. 31–58.

connue dans son intégralité qu'en Syrie-Mésopotamie, mais sous une forme radicalisée par Évagre le Pontique, jugée hérétique en 553⁹¹.

Mais en Syrie, l'*apatheia* n'est pas tant la théorisation du caractère « ontologique » de l'ascète qu'une démonstration expérimentale de sa relation « dialogique⁹² » avec la société des laïques. Le saint en Syrie conserve en effet encore les traits de l'ascèse urbaine prémonastique caractérisée par le refus des normes humaines classiques ; il vit un idéal extraordinaire qui contraste avec la vie des laïques définie par le mariage et le travail. Un *dēmōtēs*, membre populaire de factions du cirque, le rappelle avec ironie à saint Syméon : « Oui, c'est bien de l'autre monde, qu'il [Syméon] va nous préparer un déjeuner. Cet homme-là mendie [...]. Il veut simplement nous empêcher de travailler⁹³. »

Les ascètes syriens sont donc le plus souvent aux marges de la cité ; leur pratique ascétique les conduit à transgresser les limites physiques même de l'humain. La description des chairs putréfiées déjà parcourues de vers est un *topos* obligatoire dans l'hagiographie syrienne, comme celle de saint Syméon Stylite le Jeune. Certains ascètes rencontrés par Théodoret de Cyr au v^e siècle portent volontairement des fers ou vivent dans des cages⁹⁴. D'autres renouent délibérément avec l'animalité. Les « dendrites » élisent domicile dans les arbres comme des oiseaux ou des singes⁹⁵. Les *boskoi*, ascètes « brouteurs » qui vivent en troupeau, l'air hagard, rejoignent dans l'imaginaire de l'époque l'insouciance de ces bêtes sauvages divaguant dans un état présocial. S'ils rappellent par leur régime végétarien les privations de tous les moines, ils signalent surtout cette errance caractéristique de l'ascète syrien. Mais aux yeux d'Évagre le Scolastique, au vi^e siècle, les *boskoi*,

91. A. Guillaumont, *Les « Képhalaia gnostica » d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'Origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, Paris, Seuil, 1962.

92. Sur ce terme, voir le texte de Misgav Har-Peled dans ce volume.

93. Léontios de Néapolis, *Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, A. J. Festugière en collaboration avec L. Rydén (éd., comm.), Paris, P. Geuthner, 1974, p. 153.

94. *La Vie ancienne de saint Syméon Stylite le Jeune*, P. Van Den Ven (éd. et trad. du grec), Bruxelles, Société des bollandistes, 1970, p. 1-252 (p. 141). « Vie des sœurs Marana et Cyra », dans Théodoret de Cyr, *Histoire des moines de Syrie*, P. Canivet, A. Leroy-Molinghen (introd., trad., notes, index), t. II, Paris, Éd. du Cerf, 1977, p. 234-257 (p. 235) ; voir P.-A. Michaud, *Le Peuple des images. Essai d'anthropologie figurative*, Paris, Desclée de Brouwer, 2002, p. 187.

95. L'ascèse des dendrites est sans doute pratiquée au vi^e siècle : F. Nau, « Vie d'un bienheureux », *Revue de l'Orient chrétien*, t. XV, 1910, p. 101-102.

qui vivent presque nus, n'ont plus rien d'humain physiquement et fuient « le commerce de l'homme »⁹⁶.

Les « stylites » se distinguent plus que les autres. Solitaires par excellence, ils vivent sur une colonne pour se rapprocher du ciel et de Dieu. Syméon Stylite d'Apamée dit le Jeune, au VI^e siècle, est connu même de Grégoire de Tours. Plus sa gloire grandit, plus sa colonne croît. Après un bref séjour au monastère, il monte sur une colonne de quatre coudées, puis de douze, puis de vingt, et à la fin de quarante coudées, soit vingt mètres de haut ; pour Évagre, Syméon est stylite depuis l'enfance et vit sur la colonne soixante-huit ans durant⁹⁷. À force, évidemment, le corps du stylite se transforme. À un homme qui demandait à Syméon Stylite l'Ancien s'il était humain, celui-ci répond non sans hésiter⁹⁸. Comme son prédécesseur, Syméon Stylite le Jeune s'identifie totalement à sa colonne ; il devient pour tous plus qu'un ange, une image. Pendant trois jours, son disciple ne sait d'ailleurs pas qu'il est mort⁹⁹. Alors que les stylites rayonnent en Orient jusqu'au IX^e siècle, leur ascèse très « excentrique » est rejetée précocement en Occident dès le VI^e siècle¹⁰⁰.

Ces pratiques de mortifications extrêmes de l'ascète imitent le sacrifice des martyrs et du Christ. Dès Origène, on considère que la mort des martyrs donne aux fidèles la rémission des péchés, tel le diacre qui s'offre lui-même en sacrifice en portant les aumônes à

96. Évagre le Scolastique, « Histoire ecclésiastique », A.-J. Festugière (trad.), *Byzantion*, 45, 1975, p. 187-488, (p. 231). La nudité est une transgression majeure à l'ordre humain, comme le montre Gil Bartholeyns ici même.

97. *La Vie ancienne de saint Syméon Stylite le Jeune*, P. Van Den Ven (éd. et trad. du grec), Bruxelles, Société des bollandistes, 1970, p. 1-252 (p. 139-143). Évagre le Scolastique, « Histoire ecclésiastique », *art. cit.*, p. 469.

98. P. Brown, « Le saint homme : son essor et sa fonction dans l'Antiquité tardive », dans *id.*, *La Société et le sacré dans l'Antiquité tardive (Society and the Holy in Late Antiquity)*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1982), A. Rouselle (trad.), Paris, Seuil, 1985, p. 59-106 (p. 75) ; voir aussi la note 139.

99. *La Vie ancienne de saint Syméon Stylite le Jeune*, *op. cit.*, p. 1-252 ; identification du saint à la colonne : p. 147 ; mort du saint : p. 146.

100. Pour l'Occident, P. Brown, « Chrétienté orientale et chrétienté latine dans l'Antiquité tardive », dans *id.*, *La Société et le sacré dans l'Antiquité tardive (Society and the Holy in Late Antiquity)*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1982, rééd. 1989), A. Rouselle (trad.), Paris, Seuil, 1985, p. 124-132. Pour l'Orient, H. Delehay, *Les Saints stylites*, Bruxelles, Société des bollandistes, 1923.

l'autel. Le diacre comme l'ascète était associé aux théophanies, aux manifestations divines de l'eucharistie, en particulier dans la liturgie et l'hagiographie syriaque ; Théodore de Mopsueste, évêque du début du v^e siècle en Cilicie, compare ainsi le diacre à un ange qui encadrerait le prêtre comme le silencieux imposant le silence en présence du Christ-Empereur¹⁰¹. L'offrande du chrétien au saint se confond alors avec le sacrifice total du saint par l'ascèse et par la pratique caritative (pauvres, malades...) exercée par les diacres. La charité incarne le second versant de l'ascétisme, comme le traduit, encore au vi^e siècle, la *Vie de Marie et d'Euphémie* de Jean d'Éphèse, l'une recluse, l'autre investie dans le monde par son activité caritative. Les confréries caritatives organisées par des laïques sont encore peu structurées au vi^e siècle¹⁰².

Au sacrifice total du saint par l'ascèse correspond donc l'offrande du laïque au saint par l'aumône, à travers la figure intermédiaire du diacre. Cette charité exprime de nouveau un renoncement à soi par le corps pour l'ascète, par des aumônes sonnantes et trébuchantes pour le laïque. L'aumône permet alors la circulation par imitation de l'humilité et du renoncement à soi. Celui qui donne s'affirme en effet inférieur à celui qui reçoit, car celui-ci est le pauvre ou le saint – deux figures du Christ, l'humble parmi les humbles, qui s'est sacrifié pour racheter le péché des hommes. Le douanier Pierre de la *Vie de Jean de Chypre* dit aussi Jean l'Aumonier (patriarche orthodoxe d'Alexandrie mort en 619) le proclame : « [...] le pauvre est mon Christ [...] »¹⁰³. L'aumône brouille ainsi la frontière entre celui qui fait l'aumône et celui qui la reçoit. Elle est toujours censée être redistribuée : Alexis, figure du Christ qui reçoit les aumônes, s'empresse

101. Pour l'importance du diacre dans l'hagiographie syrienne, voir note 56, et notamment S. Salaville, G. Nowack, *Le Rôle du diacre dans la liturgie orientale, étude d'histoire et de liturgie*, Paris-Athènes, Institut français d'études byzantines, 1962, p. 34-35, dans lequel est mentionné la comparaison de Théodore de Mopsueste.

102. Comme le montre l'exemple d'Alexis, portier de l'église des moines acémètes au iv^e siècle à Constantinople : voir *Moines acémètes : vies des saints Alexandre, Marcel et Jean Calybite*, J.-M. Baguenard (présent., trad. et notes), Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1988, p. 160-161, 173 ; voir aussi pour les confréries caritatives, É. Patlagean, *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance, iv^e-vii^e siècles*, Paris, Éd. de l'EHESS, 1977, p. 192.

103. Léontios de Néapolis, *Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, A. J. Festugière en collaboration avec L. Rydén (éd., comm.), Paris, P. Geuthner, 1974, p. 473.

ainsi de les reverser aux pauvres¹⁰⁴. L'empereur Justinien encourage d'ailleurs ces redistributions à but caritatif qui deviennent alors inaliénables et défiscalisées¹⁰⁵.

Le saint homme négocie pour le fidèle autant avec les débiteurs de l'au-delà qu'avec ceux du monde présent : il demande un délai pour les impôts de l'empereur comme il règle les dettes lors du Jugement¹⁰⁶. On comprend alors que l'aumône soit versée avant tout au saint homme. Donnée « de la main à la main », elle introduit surtout une obligation personnalisée du laïque envers le saint. Le saint utilise ainsi l'argent pour soumettre les pécheurs tout à la fois à son autorité et à la voie du salut. Le propriétaire ne doit pas battre ses esclaves sous peine de perdre les dix sous que saint Syméon le Fou lui a permis de regagner ; en échange d'argent et de dons aux prostituées et à la devineuse, le saint obtient leur conversion durable. Même les plus humbles sont soumis à l'aumône que certaines hagiographies n'hésitent pas à présenter comme un investissement rentable ; dans la *Vie de saint Syméon le Fou*, un muletier quoique fort pauvre parvient à ouvrir une taverne prospère car il est homme d'aumônes¹⁰⁷.

En effet, avec le désintérêt des puissants pour leurs devoirs politiques, la redistribution économique s'est tarie : à la *philantropia* de l'évergétisme se substitue désormais l'idéal du *philoponos* qui se

104. A. Amiaud, *La Légende syriaque de saint Alexis l'homme de Dieu*, Paris, E. Bouillon, 1889, p. 5.

105. É. Patlagean, *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance, IV^e-VII^e siècles*, Paris, Éd. de l'EHESS, 1977, p. 72-74.

106. Sur la négociation de l'impôt par le saint, voir P. Brown, « Le saint homme : son essor et sa fonction dans l'Antiquité tardive », dans *id.*, *La Société et le sacré dans l'Antiquité tardive* (*Society and the Holy in Late Antiquity*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1982), A. Rouselle, Paris (trad.), Seuil, 1985, p. 59-106 (p. 67-68). Dans Léontios de Néapolis, *Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, A. J. Festugière en collaboration avec L. Rydén (éd., comm.), Paris, P. Geuthner, 1974, p. 471, le paradis est comparé aux douanes impériales. La condition du pécheur est comparée aux dettes ou chartes écrites, inscrites dans la chair humaine, dans la doctrine d'Addai : voir A. Desreumaux, *Histoire du roi Abgar et de Jésus : présentation et traduction du texte syriaque intégral de « La doctrine d'Addai »*, Turnhout, Brépols, 1993, § 90. Cette thématique de la dette exprime ainsi l'idée d'un terme (*teleios*) dont l'échéance du paiement est celle du Jugement dernier.

107. Léontios de Néapolis, *Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, *op. cit.* p. 154-155.

superpose un temps à elle en la réorientant¹⁰⁸. Le *philoponos* est celui qui témoigne de zèle et d'effort pour son prochain. Si chacun peut devenir *philoponos* en particulier par l'aumône, c'est le saint qui en fournit le meilleur exemple par l'excellence de sa vie et son renoncement à soi. L'ascèse spectaculaire manifeste une intégration paradoxale mais particulièrement intense de l'ascète à la communauté ; c'est ce qui le distingue du patron habituel qui organise un clientélisme strictement hiérarchisé de solidarités faisant de lui un personnage extérieur¹⁰⁹. Les caractéristiques du pouvoir pastoral décrites par Foucault sont donc déjà présentes dans la relation du saint et du fidèle : individualisation de la relation et sacrifice permanent de celui qui exerce le pouvoir dans une perspective sotériologique.

L'aumône affirme ainsi au sein du système économique le principe de renoncement à soi et prend une allure de scandale dans la cité gréco-romaine. Il s'agit de contrer une logique d'intérêt et d'enrichissement personnels et d'opposer au souci de soi celui des autres. Saint Syméon, dès son entrée à Émèse, est embauché par un marchand d'oxycrat et ne trouve pas mieux que de distribuer gratuitement ses lupins à « ses frères de misère »¹¹⁰ ; Sérapion, décrit comme un *salos* au IV^e siècle dans l'*Histoire lausiaque* de Palladios, se vend même comme esclave à des mimes païens pour secourir une veuve et ses enfants¹¹¹.

Le saint homme affirme un idéal de patronage contraire à celui des puissants. Le saint ne s'appartient plus. Le clivage privé/public n'a plus de sens pour lui. Le saint ascète s'installe donc le plus souvent à l'extérieur, dans les rues ; lorsqu'il ne devient pas tout à fait animal, il vit du moins le plus « naturellement » possible, sans pudeur, jusqu'à l'indécence parfois comme Syméon le Fou (nudité avec les femmes, défécation en public). Pire, aux yeux des notables païens, il se mêle aux pauvres, à ces masses impersonnelles et informes où il trouve l'anonymat qui convient à son renoncement. L'ascète

108. Pour l'évolution du terme, voir L. J. Daly, « Themistius' concept of Philantropia », *Byzantion*, 45, 1975, p. 22-41.

109. H. J. W. Drijvers, « Hellenistic and Oriental Origins », dans S. Hackel (éd.), *The Byzantine Saint*, Londres, Sobornost, 1981, p. 25-36.

110. Léontios de Néapolis, *Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, A. J. Festugière en collaboration avec L. Rydén (éd., comm.), Paris, P. Geuthner, 1974, p. 134.

111. Palladios, *Histoire lausiaque*, A. Lucot (éd. et trad.), Paris, Picard et fils, 1912, p. 312-375.

est d'ores et déjà scandaleux lorsqu'il refuse par renoncement à lui-même les liens de solidarité classique de sa cité d'origine, de sa famille et du mariage.

En Syrie apparaît donc la figure du saint scandaleux. Comme le fou et au contraire des hommes d'honneur¹¹², il est en effet accessible à tous sans considération de hiérarchie sociale ou de bienséance car il dispose d'un droit de familiarité et de franchise (*parrhesia*)¹¹³ avec chacun. Ainsi Maron peut-il être interpellé par un démoniaque et Zura commander à l'empereur¹¹⁴. Peter Brown voit juste en décrivant le saint comme un pouvoir intermédiaire qui crée du lien social plutôt que comme une forme de contre-pouvoir instrumentalisé par les pauvres¹¹⁵ ; il est pour tous un interlocuteur privilégié car il détient plus que quiconque sa légitimité de Dieu lui-même.

Parvenu au stade de l'*apatheia* grâce à son ascèse extrême, le saint homme a en effet accédé à un niveau supérieur de discernement et de connaissance de la volonté divine : c'est la gnose. En Syrie, elle s'associe souvent à la démonologie. Origène avait commencé à accorder à celle-ci une certaine importance, minorant ainsi l'érudition du moine ; Évagre le Pontique, relisant Origène, lui attribue une place centrale dans le processus d'ascension vers la gnose. Le terme « gnostique », bien accepté par Clément d'Alexandrie au III^e siècle, est en revanche condamné, à cause de ses connotations païenne et hérétique, par Léontios de Néapolis, qui lui préfère cinq siècles plus

112. G. Dagron, « L'homme sans honneur ou le saint scandaleux », *Annales ESC*, 1990, 4, p. 929-943.

113. R. G. Coquin, « Le thème de la *parrhesia* et ses expressions symboliques dans les rites d'initiation d'Antioche », *Proche-Orient chrétien*, 17, 1970, p. 3-19 ; M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, Paris, Seuil-Gallimard (Hautes Études), 2001, p. 373-393.

114. Jean d'Éphèse, « Vie de Zura », dans *Lives of the Eastern Saints*, E.W. Brooks (éd. et trad. du syriaque en anglais), dans *Patrologie Orientale* XIX, Paris, Firmin-Didot, 1926, p. 22-35 ; « Vie d'Abraham et Maron stylites », dans *Patrologie Orientale* XIX, *op. cit.*, p. 56-84.

115. P. Brown, « Le saint homme : son essor et sa fonction dans l'Antiquité tardive », dans *id.*, *La Société et le sacré dans l'Antiquité tardive* (*Society and the Holy in Late Antiquity*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1982), A. Rouselle (trad.), Paris, Seuil, 1985, p. 59-106, mais aussi *id.*, « Ville, village et saint homme », dans *op. cit.*, p. 107-117.

tard celui de « spirituel »¹¹⁶. De fait, le saint cumule la réputation de tous ces porteurs de sacré, sorcier, philosophe gnostique, saint, médecin, qui se font concurrence dans la même recherche d'une clientèle. Au carrefour de tous ces savoirs, le saint se distingue mal de tous ces inspirés, mendiants, fous et démoniaques¹¹⁷.

La frontière entre la sainteté et la possession, la folie et l'hérésie n'est alors jamais bien marquée. Syméon, qui parle avec les possédés, jette lui-même des sorts en provoquant le strabisme des petites filles qui s'étaient moquées de lui. Le saint homme est aussi apparenté aux démoniaques réputés détenir comme lui le don de double vue ou des talents de prédiction dont la *Vie de Syméon le Fou* fournit un catalogue complet¹¹⁸. L'exorcisme étroitement lié aux dons de guérison des malades paraît être une pratique courante des ascètes en contact fréquent avec les laïques, comme les acémètes.

Or ces derniers sont accusés au début du v^e siècle de messalianisme¹¹⁹. Condamnés pour hérésie au iv^e siècle, les messaliens, « ceux qui prient [sans cesse] », affirmaient en effet que chaque homme à sa naissance est habité par un démon. Les sacrements étant jugés inefficaces, seule une ascèse mécanique et démonstrative de suspension la tête en bas pouvait accorder de manière visible l'Esprit et l'impassibilité susceptibles d'expulser le démon. Outre que cette ascèse répandait le mépris de soi dans toute la société, les messaliens se sentaient

116. Néo-origénisme condamné en 553. Voir A. Guillaumont, *Les « Képhalaia gnostica » d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'Origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, Paris, Seuil, 1962.

117. S. Ashbrook Harvey, « Physicians and ascetics in John of Ephesus: an expedient alliance », *Dumbarton Oaks Papers*, 38, 1984, p. 87-93 ; G. Dagron, « Le saint, le savant et l'astrologue. Étude de thèmes hagiographiques à travers quelques recueils de "Questions et réponses" », dans *Hagiographie, cultures et sociétés : IV^e-XII^e siècles*, Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris, 2-5 mai 1979, Paris, Université de Paris-X/Études augustiniennes, 1981, p. 140-163.

118. Dans Léontios de Néapolis, *Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, A. J. Festugière en collaboration avec L. Rydén (éd., comm.), Paris, P. Geuthner, 1974, Syméon le Fou parle avec les possédés (p. 152), est accusé de possession par le moine Jean (p. 130), par le tavernier (p. 136). Il lit dans les pensées (p. 145), déchiffre les rêves d'un Grand (p. 155), retrouve de l'argent perdu (p. 151), prédit le tremblement de terre (p. 139), joue aux dés (p. 110).

119. A. Guillaumont, « Messaliens, appellation, histoire, doctrine », dans *Études sur la spiritualité de l'Orient chrétien*, Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1996, p. 244-258.

également dispensés des sacrements puisqu'ils obtenaient leur salut directement par la transformation de leur corps, ce qui favorisait la promiscuité entre les sexes selon leurs détracteurs.

D'autres « hérésies » associent le refus des sacrements et les pratiques démonologiques. Tertullien au ^{II}^e siècle avait adhéré un temps au montanisme avant de le réfuter pendant le reste de sa vie. Montanus, originaire de Phrygie, était auparavant un prêtre de Cybèle, autrement dit un eunuque, et continua à produire ses prophéties sous forme d'extases ; il plaçait les prophètes doués d'Esprit et à l'ascèse sévère au-dessus des évêques. Au ^{IV}^e siècle, les donatistes refusent eux aussi la validité de sacrements qui ne seraient pas conférés par un ascète, prêtre ou pas. Au siècle suivant, outre le pélagianisme, le manichéisme réactive toute la problématique gnostique des ^{II}^e et ^{III}^e siècles. Proches des valentiniens et des gnostiques, les manichéens ont de communes lectures, comme l'hymne de la Perle, mentionnée dans les *Actes de Thomas*¹²⁰.

La marginalisation des ascètes et la multiplication des saints scandaleux révèlent finalement la volonté des évêques de se débarrasser de concurrents qui nient la dignité ou l'utilité des sacrements et dont la popularité porte préjudice à leur autorité. Au ^V^e siècle, les acémètes se font expulser des villes, Constantinople puis Édesse¹²¹. Le charisme du saint homme conduit en effet logiquement les laïques à négliger les sacrements ou à nommer clercs des ascètes. Au ^{VII}^e siècle en Galatie, l'ascète Théodore de Sykeôn qui avait pour sa part déserté la synaxe dès son enfance pour vivre dans un martyrium est ainsi nommé de force évêque par les villageois¹²².

Les évêques se préoccupent donc en définitive d'empêcher le contact direct entre les ascètes et les laïques pour éviter toute dévotion intempestive. Les *Canons* de Rabboula, évêque d'Édesse, dès le ^V^e siècle obligent les religieux urbains, « fils de l'Église », à demeurer soit dans leur famille, soit ensemble, soit enfermés dans un monastère lorsqu'ils ont péché. Séparés des femmes et des séculiers, ils sont soumis aux clercs qui suivent leurs déplacements et doivent les entretenir avec

120. *Actes de Thomas*, P.-H. Poirier et Y. Tissot (trad.), dans F. Bovon et P. Geoltrain (éd.), *Écrits apocryphes chrétiens*, vol. I, Paris, Gallimard, 1997, p. 1418, note 108.

121. G. Dagron, « Les moines et la ville. Le monachisme à Constantinople jusqu'au concile de Chalcédoine », *Travaux et Mémoires*, 4, 1970, p. 229-276.

122. La Galatie recevait les influences de la Syrie toute proche. *Vie de Théodore de Sykeôn*, A. -J. Festugière (éd. et trad.), Bruxelles, Société des bollandistes, 1970, p. 52-53.

l'aide des laïques, souvent leurs parents¹²³. Au VI^e siècle, dans la *Vie de Marc le Solitaire* par Jean d'Éphèse, il est cependant conseillé au Fils du Pacte de se marier et de travailler ; il est obligé de quitter le village et de se rendre auprès d'un autre ascète¹²⁴. Enfin, les moines vivant de l'aumône sont interdits par Augustin au V^e siècle¹²⁵.

L'épilogue augustinien : la divergence entre l'Orient et l'Occident

Aux environs du V^e siècle, l'Église chrétienne semble partagée entre deux types de légitimité qui se différencient progressivement : un groupe clérical, dépositaire de l'institution des sacrements ; et un autre groupe, détenteur du charisme de l'Esprit que lui confèrent l'ascèse et le renoncement à soi. Le groupe charismatique a dominé durant les premiers siècles du christianisme. Les ascètes sont considérés comme les seuls chrétiens de plein droit, aussi bien dans les hagiographies diffusées dans toute la Chrétienté (les *Vies* de saint Syméon Stylite le Jeune, de sainte Pélagie) que dans des textes surtout connus dans le monde byzantin comme le *Livre des degrés* au IV^e siècle. Ces ascètes zélés ou Spirituels, dotés du discernement suffisant, paraissent pouvoir se dispenser de l'encadrement des clercs ; leur spiritualité est proche de la sainte folie comme avec Isaac de Ninive au VII^e siècle¹²⁶.

Le saint homme et son renoncement ascétique à soi fournissent alors le modèle à suivre pour le chrétien qui veut retrouver l'état adamique. Il paraît assez bien établi que le baptême qui suit la conversion engage à une vie ascétique, même pour les couples mariés ;

123. *Les Canons et les résolutions canoniques de Rabboula*, Jean de Tella, Cyriaque d'Amid, E. Nau (trad.), Paris, P. Lethielleux, 1906, p. 78-91 (règles 28, 43, 44, 61).

124. Jean d'Éphèse, « Vie de Marc le solitaire », dans *Lives of the Eastern Saints*, E. W. Brooks (éd. et trad. du syriaque en anglais), dans *Patrologie Orientale* XIX, Paris, Firmin-Didot, 1926, p. 624-642 (626-627).

125. Augustin rejette le moine errant et mendiant : voir P. Brown, *Le Renoncement à la chair* (*The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renonciation in Early Christianity*, New York, Columbia University Press, 1988), P.-E. Dauzat et C. Jacob (trad.), Paris, Gallimard, 1995, p. 480.

126. Isaac de Ninive, dit le Syrien mais né dans l'actuelle Bahreïn ; voir A. Guillaumont, « Spiritualité syriaque » et « Le mystique syriaque Isaac de Ninive », dans *Études de la spiritualité de l'Orient chrétien*, Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1996, p. 189-210 et p. 211-225.

autrement dit, à des pratiques d'abstinence alimentaire et sexuelle. C'est pourquoi la conversion est souvent retardée jusque sur le lit de mort. Augustin déplore ainsi de nombreuses fois le fait de priver de sépulture chrétienne des pieux restés catéchumènes¹²⁷. Pour les clercs, l'ascétisme ne peut constituer un modèle universel. Une société entière ne peut pas vivre dans le renoncement à soi : Augustin est le premier à envisager une christianisation intégrale de la Cité humaine et non plus seulement de quelques-uns. L'ascétisme est alors toléré, mais dans le monastère, pour les clercs. Autant Origène est le théoricien de la légitimité charismatique, autant saint Augustin est celui de la légitimité cléricale.

Saint Augustin, en attaquant l'origénisme, s'en prend à l'idéal de virginité, au rêve du corps angélique, et au-delà, au modèle du saint homme oriental ; ce faisant il remodèle complètement la conception chrétienne de l'humanité. La sexualité n'est plus la marque de l'animalité ou du péché. La Chute devient le péché originel de l'homme ; ce n'est plus le corps qui est condamné mais la perte de contrôle sur lui. L'homme reste enfermé dans la chair quel que soit le renoncement dont il puisse faire preuve. Pour l'évêque d'Hippone, la volonté humaine, la raison restent toujours inférieures à l'Esprit, à la grâce divine¹²⁸. Il n'y a plus besoin d'abolir le corps car il sera ressuscité sexué, masculin et féminin, pour l'éternité¹²⁹. Augustin a limité définitivement les charismes des ascètes, de leur vivant ; il leur a coupé les ailes.

Les saints sont ainsi définitivement dissociés des anges et conservent leur nature corporelle¹³⁰ ; même les laïques mariés ont la possibilité d'atteindre le paradis. L'homme augustinien est libre, même libre de pécher. Ou plutôt il est libre parce qu'il est d'abord pécheur. « Il sera

127. P. Brown, *La Vie de saint Augustin* (Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1967), J.-H. Marrou (trad.), Paris, Seuil, 1971 (nouvelle édition augmentée trad. par D. Trierweiler, Paris, Seuil, 2001), p. 606-607.

128. Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, L. Moreau (trad., revue par J.-C. Eslin), vol. III, Paris, Seuil, 1994, livre XXII, 21, p. 328 : « Tout ce qui a péri des corps vivants [...] ressuscitera vêtu d'incorruption et d'immortalité. Mais [...] il ne pourrait néanmoins se dérober à la toute-puissance du Créateur [...]. La chair spirituelle sera donc soumise à l'Esprit de Dieu [*noos* divin]. » Lors de la résurrection, ceux qu'on disait « spirituels » dans cette vie se relèveront avec un « corps spirituel », mais corps tout de même.

129. *Ibid.*, livre XXII, 17, p. 320-321.

130. *Ibid.*, livre XXII, 29, p. 346-347.

d'autant plus libre qu'il échangera sa délivrance du péché contre l'indéclinable attrait de ne plus pécher¹³¹.» Cependant la liberté humaine ne peut être absolue ; même si le saint mène une vie excellente, il garde dans son existence la trace du péché et doit attendre la mort pour connaître la perfection¹³². Dès lors, la perfection n'étant plus de ce monde, les sacrements qui scandent les principales étapes de la vie de chaque chrétien reprennent toute leur importance dans son accession au salut. La confession régulière des péchés est ainsi un sacrement spécifique de l'Église d'Occident.

La fusion des légitimités ascétique et cléricale s'impose à partir du VII^e siècle, surtout en Occident où la virginité ne cesse de prendre de l'importance pour le prêtre¹³³. Le salut des laïques passe donc davantage par les clercs. Le modèle de la confession des moines est repris pour les laïques et couplé à la communion dans l'église. L'évêque devient l'interface nécessaire entre Dieu et les laïques, tandis que les ascètes s'organisent en monastères. La sainteté est comprise comme la forme idéale du pouvoir que veut incarner l'évêque dans une société où les grandes structures politiques se sont effondrées. Le saint est devenu un auxiliaire du pouvoir. Son culte est d'ailleurs *post mortem* ; organisé par l'évêque lui-même, il sert surtout à légitimer son autorité¹³⁴. Saint Augustin reconnaît ainsi l'efficacité de la relique pour les miracles¹³⁵.

131. *Ibid.*, livre XXII, 30, p. 354.

132. Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, L. Moreau (trad., revue par J.-C. Eslin), vol. III, Paris, Seuil, 1994, livre XXII, 30, p. 355 : « Ils [les saints] seront exempts de tous ces maux sans qu'il leur en reste le plus léger sentiment. Et toutefois cette puissance de connaître [ces maux pour ne plus les éprouver mais en les ayant éprouvés], qui sera grande en eux, ne saurait ignorer non seulement leur misère passée, mais encore l'éternelle misère des damnés. » Le sabbat est jour de résurrection et le seul moment où l'homme peut être parfaitement en repos (p. 356-357).

133. P. Brown, *Le Renoncement à la chair (The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity)*, New York, Columbia University Press, 1988), P.-E. Dauzat et C. Jacob (trad.), Paris, Gallimard, 1995, p. 514-533.

134. P. Brown, « Chréienté orientale et chréienté occidentale dans l'Antiquité tardive : la divergence », dans *id.*, *La Société et le sacré dans l'Antiquité tardive (Society and the Holy in Late Antiquity)*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1982, rééd. 1989), A. Rouselle (trad.), Paris, Seuil, 1985, p. 119-146.

135. Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, *op. cit.*, livre XXII, 8, p. 297.

En Orient, le moine demeure beaucoup plus dans une logique de subversion des normes humaines ce qui explique pourquoi la folie reste un signe de sainteté jusqu'à l'époque moderne en Russie. Se tenant volontiers à l'écart des organisations humaines et de toute institution, même religieuse – au lieu de les investir comme en Occident – le saint oriental garde un contact encore étroit avec la cité et les laïques qui se l'approprient même en dehors de l'Église ; ce qui a pour effet à la fois de l'identifier non par l'isolement mais par son ascèse spectaculaire, et de reléguer au second plan le passage (pourant de rigueur) par le monastère¹³⁶.

De ce fait, l'ascète incarne bien davantage le salut que les prêtres, qui sont souvent mariés et travaillent la terre pour survivre tandis que les évêques restent des fonctionnaires nommés par l'empereur¹³⁷. Le saint oriental demeure au contraire l'expression de l'économie divine et obligatoirement un scandale et une déviance permanente à l'ordre humain : une exception à la règle, ainsi que le souligne G. Dagron¹³⁸. En Occident, ce n'est que quand l'ascèse est réintroduite parmi les laïques, avec saint François d'Assise, les béguines et les béghards notamment, que la figure de la sainte folie peut faire une rapide – mais puissante – réapparition¹³⁹.

Cette sainte folie est finalement le signe d'une piété faiblement institutionnalisée qui remet en cause la pertinence de la polarité laïque/clerc. Le saint homme institue alors une légitimité difficile à contrôler par les pouvoirs : l'iconoclasme ne fut pas tant un combat contre le pouvoir de l'image que la tentative d'encadrement par l'empereur du pouvoir du saint homme¹⁴⁰. Le renoncement à soi en

136. *Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du VII^e siècle*, B. Flusin (trad. et comm.), Paris, Éd. du CNRS, 1992, p. 52-56. Le passage obligatoire du saint par le monastère reste superficiel et occupe à peine quatre pages.

137. G. Dagron, « Remarques sur le statut des clercs », *Jahrbuch des Österreichischen Byzantinistik*, 44, 1994, p. 33-48.

138. Sur cette notion fondamentale, G. Dagron, « La règle et l'exception : analyse de la notion d'économie », dans D. Simon (éd.), *Religiöse Devianz : Untersuchungen zu sozialen, rechtlichen und theologischen Reaktionen auf religiöse Abweichung im westlichen und östlichen Mittelalter*, Francfort-sur-le-Main, V. Klostermann, 1990, p. 1-18.

139. M. Laharie, *La Folie au Moyen Âge. XI^e-XIII^e siècles*, Paris, Le Léopard d'Or, 1991, p. 92-105. Voir aussi J.-C. Schmitt, *Mort d'une hérésie*, Paris, EHESS, 1978.

140. Et qui explique l'échec de l'empereur à organiser une réelle théocratie face au moine. Voir G. Dagron, *Empereur et prêtre. Une étude sur le « césaropapisme »*.

Orient comme en Occident menait à une nouvelle forme d'autorité, au moins jusqu'à l'émergence d'une nouvelle forme de pouvoir reposant sur la raison¹⁴¹.

byzantin », Paris, Gallimard, 1995. Voir aussi P. Brown, « Une crise des siècles sombres : aspects de la controverse iconoclaste », dans *id.*, *La Société et le sacré dans l'Antiquité tardive* (*Society and the Holy in Late Antiquity*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1982, rééd. 1989), A. Rouselle (trad.), Paris, Seuil, 1985, p. 199-244.

141. Et là encore, on est frappé du dialogue entre M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975 et P. Brown, « La société et le surnaturel. Une transformation médiévale », dans *id.*, *La Société et le sacré dans l'Antiquité tardive* (*Society and the Holy in Late Antiquity*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1982, rééd. 1989), A. Rouselle (trad.), Paris, Seuil, 1985, p. 245-272 (p. 259-273).

Entre le bœuf et l'âne Réflexion sur la machine dialogique

Misgav Har-Peled

Dans la condition humaine, il y a Adam et il y a l'astragale. Nous avons chacun notre astragale, je veux dire cet autre qui nous rend humain. J'entends condition humaine dans les deux sens courants du mot « condition » : comme une situation donnée et comme une possibilité. Or notre humanité est imaginée face à une altérité (possible) qui nous sert de référentiel. Autrement dit, comme le notait, Martin Buber : « L'individu est un fait de l'existence dans la mesure où il entre dans une relation vivante avec d'autres individus. [...] le fait fondamental de l'existence humaine est l'homme-avec-l'homme¹. »

Adam et l'astragale. Dans le mythe de la Genèse, la condition humaine est présentée par le biais de la domination masculine. La condition de l'homme, Adam, est configurée en relation à la condition de la femme, Ève, et à celle de l'animal, le serpent. À cause de la Chute, la situation postparadisique crée entre ces trois acteurs des relations multiples. Le serpent qui, au début du récit de la Chute, est le plus rusé des animaux, est après la punition « le plus maudit des animaux de la terre » ; il y a désormais une haine éternelle entre lui et le fils de la femme. Celle-ci n'est pas seulement punie par les douleurs de l'enfantement, mais aussi par la soumission à l'homme. Ici, le serpent et Ève sont pour Adam des astragales. Pour ma part, je voudrais analyser ces configurations où l'humain est défini par la mise en relation de conditions multiples. Où l'humain est chaque fois une singularité

1. M. Buber, *Le Problème de l'homme*, J. Loewenson-Lavi (trad.), Paris, Aubier, 1962 [1936] p. 113.

concrète en face de l'autre. Parmi les cas d'astragale des chrétiens, j'étudierai celui de l'altérité des juifs, avant de revenir finalement au mythe de la Chute.

Le bœuf et l'âne

Le bœuf connaît son possesseur, Et l'âne la mangeoire de son maître :
Israël ne m'a pas connu et mon peuple ne m'a pas compris.²

On mentionne souvent la première partie d'Isaïe 1,3 comme l'origine de la présence du bœuf et de l'âne dans la Nativité : « Le bœuf connaît son possesseur, Et l'âne la mangeoire de son maître. » On oublie souvent la seconde partie de la phrase : « Israël ne m'a pas connu et mon peuple ne m'a pas compris. » Cet oubli est révélateur, car la raison d'être originelle des deux animaux dans la crèche est une polémique avec le judaïsme. Dans le récit de la Nativité de l'Évangile de Luc, seule la mangeoire dans laquelle se trouve le nouveau-né est mentionnée trois fois³. C'est seulement au début du IV^e siècle que la présence des animaux est évoquée, par plusieurs sources, et que l'on en trouve les premières représentations dans l'art (vers 335)⁴.

Trois principales exégèses étaient faites d'Isaïe 1,3 par les Pères de l'Église :

1. La première, et la plus ancienne, est celle du rejet, ou de l'animalisation. Cette lecture est proche du sens originel : pour certains Pères de l'Église elle constitue une des preuves de l'aveuglement des juifs. Les juifs ont le texte sacré, mais ils n'en comprennent pas le sens. C'est la raison pour laquelle ils ne reconnaissent pas Jésus. Or ici, même des animaux inférieurs reconnaissent le Seigneur, quand l'homme, Israël, ne le reconnaît pas. Il s'agit d'un renversement de l'ordre « naturel » :

2. Isaïe 1,3. Ma traduction.

3. « Elle enfanta son fils premier-né, l'enveloppa de langes et le coucha dans une mangeoire, parce qu'ils manquaient de place dans l'hôtellerie. » (Luc 2,7)

4. Pour l'histoire de l'interprétation patristique, voir : J. Ziegler, « Ochs und Esel an der Krippe. Biblisch-patristische Erwägungen zu Is 1,3 und Hab 3,2 (LXX) », *Munchener Theologische Zeitschrift*, 3, 1952, p. 385-402 ; J. Guyon, « La naissance de Jésus dans le premier art chrétien », dans G. Dorival et J.-P. Boyer (dir.), *La Nativité et le temps de Noël. Antiquité et Moyen Âge*, Aix-en-Provence, Publications de l'université de Provence, 2003, p. 81-94.

en effet, pour les Pères de l'Église, l'homme est supérieur aux animaux. Supériorité qui est fondée sur la capacité de connaître. Mais les juifs sont devenus semblables à des animaux sans raison, ou même pire, inférieurs à eux⁵. Cette lecture fait de Isaïe 1,3 une référence fréquente dans le discours sur l'aveuglement des juifs⁶.

Comme on va le voir à présent, les deuxième et troisième exégèses de la phrase sont typologiques et fondées sur les distinctions entre animaux purs et impurs dans l'Ancien Testament : le bœuf, animal pur, représente les juifs ou les juifs convertis au christianisme ; l'âne, animal impur, représente les chrétiens, ou les nations converties au christianisme.

2. La deuxième lecture est dialectique ; l'accent y est mis sur la mangeoire. Alors que l'âne, animal impur, a reconnu la mangeoire, donc le Seigneur, le bœuf, animal pur qui représente les juifs, ne la reconnaît pas. La coupure passe entre le bœuf et l'âne ; ici, les deux animaux échangent leur statut : le pur devient impur, l'impur devient pur. La première fois qu'Isaïe 1,3 est mentionné dans le contexte de la Nativité, c'est avec cette interprétation, par Origène (mort en 253) :

C'était cette mangeoire que le prophète avait annoncée en disant : « Le bœuf a connu son propriétaire et l'âne la mangeoire de son maître. » Le bœuf est un animal

5. C'est aussi dans ce sens qu'Isaïe 1,3 était utilisé contre les hérétiques. Voir : Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, XIX, 1 (Sources chrétiennes [désormais SC] 210, 2002) ; Clément d'Alexandrie, *Stromata*, VI, 7 (SC 446, 1999), p. 163 ; Clément d'Alexandrie, *Protreptique* ou *Exhortation aux Grecs*, IV, 57, 19 (SC 36, 1941), p. 111. Les abreviations utilisées ici suivent Adalbert Keller, *Translationes Patristicæ Graecae et Latinae*, Stuttgart, Anton Hiersemann, 1997.
6. Cette interprétation se trouve entre autre chez : Saint Justin [Justin Martyr], *Apologies*, A. Wartelle (introd., texte critique, trad., comm. et index), Paris, Études augustiniennes, 1987, *Première apologie*, I, 37 et 65, p. 147 ; Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, livre I, 19, 1 (SC 264, 1979), p. 285 ; Clément d'Alexandrie, *Les Stromates*, VI, 7, 50 (SC 446, 1999), p. 163 ; Clément d'Alexandrie, *Le Pédagogue* I, IX, 77, 3 (SC 70, 1960), p. 249 ; Tertullien, *Contre Marcion*, livre III, 6, 7 (SC 399, 1991), p. 81 ; Cyprien, *Ad Quirinum* III (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum [désormais CSEL] 3, 1972), p. 8 ; Eusèbe, *Commentaire sur Isaïe*, PG 24, col. 89b et *Démonstration évangélique*, (GCS 36, 1913), p. 112 ; Ambroise de Milan, *Explanatio in XII Psalmos*, 47, 22 (CSEL 64, 1919), p. 228 ; Jean Chrysostome, *Commentaire sur Isaïe* 1,3 (SC 304, 1983), p. 53 ; Cyrille d'Alexandrie, *Commentaire sur Isaïe*, PG 70, col. 20 ; Théodoret de Cyr, *Commentaire sur Isaïe* 1,3, 1^{re} section, 64-65 (SC 276, 1980), p. 153 ; Pierre Chrysologue, *Sermo* 156 : « De Epiphania et magis », PL 52, col. 614a ; Isidore de Séville, *Ysaye Testimonia de Christo Domino*, § 12, PLS IV, col. 1831.

pur, l'âne un animal impur. « L'âne a connu la mangeoire de son maître » ; ce n'est pas le peuple d'Israël qui a connu la mangeoire de son maître, mais un animal impur qui venait de chez les païens : « Or Israël ne m'a pas connu, dit l'Écriture, et mon peuple ne m'a pas compris⁷. »

Origène va au-delà du discours banal du rejet de l'autre, de l'animalisation. En introduisant une distinction d'essence entre les deux animaux, il peut utiliser cette paire contradictoire (animal pur/animal impur) pour parler du déplacement de l'Élection d'Israël aux chrétiens ; pour proclamer que la venue de Jésus marque un renversement de statut entre les juifs et les nations (les non-juifs) : ceux qui étaient impurs sont devenus purs et vice versa⁸.

Ce qui est peut-être le plus étonnant dans cette lecture est l'auto-animalisation des chrétiens : les chrétiens étaient jadis des animaux impurs. Ce *topos* se retrouve souvent dans les écrits patrologiques. Chez Tertullien (mort vers 230) par exemple, une adoration de Dieu par des animaux sauvages dans l'*Ancien Testament* est vue comme une prophétie de la conversion future des païens⁹.

3. La troisième lecture (fusionnelle) maintient la coupure originelle d'Isaïe 1,3 entre les animaux qui reconnaissent leur maître et Israël qui ne le reconnaît pas. Mais elle voit dans les deux animaux une représentation des deux origines des chrétiens : le bœuf symbolise ceux qui sont issus des juifs, et l'âne ceux qui sont issus des nations. Leur complémentarité représente l'unité de la chrétienté, son universalité¹⁰.

7. « *Praesepe illud erat, de quo propheta vaticinatus est dicens : cognovit bos possessorem suum, et asinus praesepe domini sui [Is 1,3] Bos animal mundum est, asinus animal immundum. Cognovit asinus praesepe domini sui. Non populus Israhel cognovit praesepe domini sui, sed immundum animal ex gentibus : Israhel vero, ait, me non cognovit, et populus meus me non intellexit [Is 1,3].* » Origène, *Homélies sur saint Luc*, Homélie XIII, 7 (SC 87, 1998), p. 215.

8. Cette interprétation se trouve entre autres chez : Ambroise de Milan, *Traité sur l'Évangile de saint Luc* 2, 43 (SC 45, 1971), p. 92 ; Jérôme, *Commentaire sur Isaïe* 1,1-3, (CSEL 73, 1973), p. 9 ; Pierre Chrysologue, *Sermo* 159, PL 52, col. 619c/d.

9. Tertullien, *Contre Marcion*, III, 6, 7 (SC 399, 1991), p. 81.

10. Cette lecture est faite déjà par Clément d'Alexandrie, concernant le bœuf et l'ourse : Clément d'Alexandrie, *Les Stromates*, VI, VII, 50 (SC 446, 1999), p. 163. Elle se trouve chez Grégoire de Nazianze, *Discours* 38 : « Pour la Théophanie », 17 (SC 358, 1990), p. 145 ; et également, entre autres, chez Augustin, *Sermo* 131, 5, PL 39, col. 2007 ; *Sermo* 189, 4, PL 38, col. 1006 ; *Sermo* 190, 3, PL 38, col. 1008 ;

Il est souvent dit que c'est la lecture typologique d'Origène qui est à l'origine de l'association d'Isaïe 1,3 et de la Nativité ; c'est possible, mais c'est seulement un siècle plus tard que cette association devient répandue. Origène est une voix isolée, solitaire. La lecture d'Isaïe 1,3 chez les premiers Pères de l'Église est dominée par la première lecture, celle du rejet, de l'animalisation des juifs. Le IV^e siècle marque donc deux évolutions dans l'exégèse d'Isaïe 1,3 : son association avec la Nativité se répand, et son exégèse s'enrichit de la lecture typologique. Mais on peut se demander dans quelle mesure cette évolution ne témoignerait pas d'un phénomène plus vaste. À cette époque en effet le christianisme – dont le statut de religion persécutée passe à celui de religion acceptée (313) – devient finalement la religion légale majoritaire (380). Cette révolution politique n'a-t-elle pas atténué le besoin des chrétiens de se séparer des juifs, et rendu possible ou même nécessaire l'introduction des juifs dans l'ordre chrétien¹¹ ? Le rejet des juifs et leur animalisation iraient de pair avec la fusion des juifs et des nations dans la chrétienté.

Le modèle dialogique

Il y a plus. Au-delà des circonstances historiques particulières qui expliquent en partie l'évolution de l'exégèse chrétienne, je pense qu'un processus plus profond est à l'œuvre.

Je propose en effet de voir ces différentes gloses comme un ensemble de possibilités dans une unité dialogique. J'utilise le mot « dialogique » dans le sens que lui donne Edgar Morin : « Deux ou plusieurs logiques, deux principes unis sans que la dualité se perde dans cette unité¹². » Ce concept exprime la fusion, dans une même unité complexe, de deux ou de plus de deux logiques différentes, complémentaires, concurrentes et antagonistes.

Sermo 204, 2, PL 38, col. 1038 ; Théodoret de Cyr, *Commentaire sur Isaïe* 32 (SC 276, 1980), p. 153.

11. Il me semble que c'est dans cette direction que vont Neusner et Boyarin : voir J. Neusner, *Judaism and Christianity in the Age of Constantine. History, Messiah, Israel, and the Initial Confrontation*, Chicago-Londres, The University of Chicago Press, 1987 ; D. Boyarin, *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2004.
12. E. Morin, *La Méthode*, vol. V : *L'Humanité de l'humanité. L'identité humaine*, Paris, Seuil, 2001, p. 347.

Dans ce modèle dialogique, le juif et le chrétien sont pensés comme les deux pôles d'une contradiction fondamentale, entre lesquels existent des relations complexes, multiples. Pour explorer cette unité dialogique nous devons quitter le bœuf et l'âne, et analyser un autre couple : Jacob et Ésaü.

Jacob et Ésaü

Le frère aîné, Ésaü, se fait dérober le privilège de sa primogéniture par une ruse de son jeune frère Jacob. Ce mythe expose l'origine de deux nations voisines : Ésaü est le père du peuple d'Édom et Jacob est le père d'Israël.

La Genèse nous raconte comment déjà dans le ventre de leur mère, Rébecca, les deux frères (les deux nations) « se heurtaient en elle » (Gn 25,22). Leur destin était proclamé par Dieu lui-même avant leur naissance : « Et Yahvé dit [à Rébecca] : il y a deux nations en ton sein, deux peuples, issus de toi, se sépareront, un peuple dominera un peuple, l'aîné servira le cadet » (Gn 25,23). Ésaü est le premier des deux jumeaux à voir le jour, il est l'aîné, mais il est vite suivi par son frère, usurpateur, qui le retient par son talon. Une première tentative de prendre le droit d'aînesse ? En tout cas, cet acte lui donne son nom : Jacob, « celui qui attrape le talon », ou si vous voulez en français : *Talon* – celui qui « *talonne* ».

Par la suite, Ésaü rentre de la chasse épuisé et vend son droit d'aînesse à son jeune frère Jacob pour un potage de lentilles. Plus tard, quand Isaac, le père aveugle, veut bénir son fils aîné Ésaü, Jacob usurpe la bénédiction. Déshérité de son droit d'aînesse, Ésaü se promet d'assassiner Jacob.

Pendant l'époque du Premier Temple les relations étaient tendues entre Édom et Israël. Le mythe de l'origine d'Israël raconte aussi l'origine de son peuple voisin. L'histoire d'Édom est l'histoire d'Israël en négatif. La primogéniture, ou l'Élection, est absolue, unique. Elle l'est face au Père, comme elle l'est vis-à-vis de l'Autre, le frère jumeau¹³. L'Élection de Jacob (Israël) est la « délection » d'Ésaü

13. Dans son dernier ouvrage, *Pour en finir avec la généalogie*, Paris, Éd. Léo Scheer (Non & Non), 2004, p. 20, François Noudelmann note : « Le geste généalogique fonctionne [donc] doublement, comme un vecteur d'ordre lorsqu'il recherche les fondations instauratrices, comme un détour de légitimité lorsqu'il retrace l'histoire des refoulements, des exclusions et des taxinomies qui ont présidé à ces constructions mentales et sociales. »

(Édom). Cet événement mythique explique l'origine de l'inimitié entre les deux peuples. Celle-ci fait partie du plan divin, elle est inscrite dans leurs destins. Être le vis-à-vis d'Israël est l'essence même de l'existence d'Édom.

On peut distinguer dans ce mythe quatre configurations dialogiques : la séparation ou distinction ; la fusion ; le renversement ; l'extermination.

1. *Séparation ou distinction*. Nous la trouvons déjà dans le sein de la mère. Ce sont les embryons qui luttent entre eux ; dans l'oracle : « Il y a deux nations en ton sein, deux peuples, issus de toi, se sépareront » (Gn 25,23).

2. *Fusion*. Elle se trouve dans la « gémellité » elle-même. Dans cette étrange loi de Deutéronome 23,8 : « Tu ne tiendras pas l'Édomite pour abominable, car c'est ton frère. » L'ennemi est le frère, avec lequel nous avons une mère et un père communs.

3. *Renversement*. On trouve cette configuration dans les bénédictions du père aux deux frères. À Jacob : « Sois un maître pour tes frères » (Gn 27,29) ; à Ésaü : « Tu vivras de ton épée, tu serviras ton frère. Mais quand tu t'affranchiras, tu secoueras son joug de dessus de ton cou » (Gn 27,40). On trouve déjà ce rapport dialectique dans le renversement du rapport de force annoncé par l'oracle : « Un peuple dominera un peuple, l'aîné servira le cadet. »

4. *Extermination*. Elle se manifeste dans la Genèse par la volonté fratricide d'Ésaü, et par les prophètes qui annoncent la destruction, voire l'extermination d'Édom.

Ce qui paraît révélateur dans la machine dialogique, c'est le besoin d'interdire la haine, l'extermination de l'astragale, de l'Autre dialogique. Le « Tu ne tueras pas » (Exode 20,12) du Décalogue ne suffit pas. L'Autre dialogique est mis à part du reste de l'humanité, il est différent de tous les autres. Il n'est pas un étranger, mais un autre singulier. Sa singularité est sa proximité ; il fait partie de l'arbre généalogique : « Tu ne tiendras pas l'Édomite pour abominable, car c'est ton frère » (Dt 23,8).

La machine dialogique fonctionne entre deux Élections : positive pour le Moi et négative pour l'Autre. À chaque « élu » correspond son « E(xc)lu »¹⁴. Ce type de rapport contradictoire avec un Autre,

14. J'emprunte ce mot à S. Trigano, *L'E(xc)lu. Entre juifs et chrétiens*, Paris, Denoël, 2003.

un jumeau rival, tisse un nœud gordien, dialogique. Le fantasme de l'extermination d'Édom-Ésaü trouve son origine dans la reconnaissance d'une proximité familiale, fusionnelle, comme elle est manifeste chez le prophète Malachie (1,2-3) : « Je vous ai aimés ! dit Yahvé [à Israël]. Cependant vous dites : En quoi nous as-tu aimés ? – Ésaü n'était-il pas le frère de Jacob ? Oracle de Yahvé ; or j'ai aimé Jacob mais j'ai haï Ésaü. Je fis de ses montagnes une solitude et de son héritage des pâturages de désert. »

La lecture chrétienne de Jacob et Ésaü

C'est le moment de revenir au problème des relations entre juifs et chrétiens, évoquées à propos de l'âne et du bœuf. Le couple Ésaü-Jacob, dans la lecture chrétienne, sert de modèle à cette relation. Jacob représente désormais les chrétiens et Ésaü les juifs. Comme le privilège de la primogéniture passe de l'aîné au cadet, de la même manière l'élection est passée d'Israël selon la chair (les juifs) à Israël selon l'esprit (les chrétiens)¹⁵. Le vrai Israël n'est pas défini par la chair mais par la foi¹⁶. Cette lecture est souvent comprise comme un discours antijuif. Mais, comme on l'a vu, les relations entre Jacob et Ésaü sont dialogiques, c'est-à-dire qu'elles dépassent la simple négativité de la polémique. Le drame ne se joue pas dans le simple rejet de l'Autre

15. J'ai suivi ici O. Limor, « Jacob and Esau », dans O. Limor, Y. Kaplan, A. Hofman, A. Raz-Krakotzkin, J. Ziegler, *Jews and Christians in Western Europe. Encounter between Cultures in the Middle Ages and the Renaissance*, vol. I, Tel-Aviv, The Open University of Israel, 1993, p. 9-19 ; voir aussi M. Hadas-Lebel, « Jacob et Ésaü, ou Israël et Rome dans le Talmud et le Midrash », *Revue de l'histoire des religions*, 201, 4, 1984, p. 369-392 ; G. Cohen, « Esau as symbol in early medieval thought », dans A. Altmann (éd.), *Jewish Medieval and Renaissance Studies*, Cambridge, Harvard University Press, 1967, p. 19-48 ; M. Dulaey, « La figure de Jacob dans l'exégèse paléochrétienne (Gn 27-33) », *Recherches augustiniennes*, 32, 2001, p. 75-168.

16. Saint Paul écrit dans l'*Épître aux Romains* (9,10-15) : « Rébecca avait conçu d'un seul homme, Isaac notre père : or, avant la naissance des enfants, quand ils n'avaient fait ni bien ni mal, pour que s'affirmât la liberté de l'élection divine, qui dépend de celui qui appelle et non des œuvres, il lui fut dit : "L'aîné servira le cadet" [Gn 25,23], selon qu'il est écrit : "J'ai aimé Jacob et j'ai haï Ésaü" [Mt 1,2] ». La lecture comparée de la Genèse (25,23) à Malachie (1,2) renforce l'action herméneutique de Paul. Ce n'est pas seulement que « l'aîné servira le cadet », mais que l'un est aimé et l'autre haï. Il ne s'agit pas seulement d'un passage « neutre » de l'élection de l'un à l'autre, mais de la délection de l'Israël charnelle. Paul renverse la lecture biblique : Ésaü est Israël (charnel), Jacob est Israël (spirituel).

mais dans la mise en marche de la machine dialogique qui crée des relations multiples, avec un autre singulier, référentiel. Ainsi, Augustin lit le psaume 59,12 comme un ordre qui concerne les juifs : « Ne les massacre pas, que mon peuple n'oublie pas »¹⁷. Pourquoi cet interdit de donner la mort aux juifs ? Cette lecture ne remplit-elle pas la même fonction que la loi : « Tu ne tiendras pas l'Édomite pour abominable, car c'est ton frère » (Dt 23,8) ?

Sans doute cette interdiction de tuer les juifs a-t-elle une finalité mémorielle : ils doivent vivre, comme un remède à l'oubli pour les chrétiens. Mais plus encore, ils nourrissent la machine dialogique qui sans eux disparaît. Le juif est bon à penser symboliquement car il est bon à penser dialogiquement. Car le juif est pensé dans des relations différentes, complémentaires, concurrentes et antagonistes, renouvelant les configurations. Cette plasticité de la figure du juif dans la pensée chrétienne entretient une vive tension, permet en retour une recomposition permanente de la figure du chrétien lui-même, multiple et polysémique.

Cette construction dialogique est même opératoire dans le judaïsme rabbinique, car on y pense à son tour le chrétien comme un frère ennemi. Ainsi, le couple Ésaü-Jacob sert aux rabbins du Midrash et du Talmud de modèle de leur relation avec Rome, la chrétienté. Comme Mary Douglas le remarque : « Si deux systèmes symboliques sont confrontés, ils commencent par créer, même dans leur opposition, un seul tout¹⁸. » Le modèle dialogique permet aux deux côtés de se penser l'un l'autre dans un langage commun, mais avec des lectures différentes. Ce langage commun fait que ce dialogue est plus qu'une mise en scène de l'un par l'autre. Il s'agit plutôt d'un jeu de rôle dans lequel les deux parties sont à la fois acteurs et spectateurs.

Retour à l'âne et au bœuf

Le bœuf connaît son possesseur, Et l'âne la mangeoire de son maître :
Israël ne m'a pas connu et mon peuple ne m'a pas compris. (Isaïe 1,3)

17. Voir J. Cohen, *Living Letters of the Law. Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, Berkeley, University of California Press, 1999, p. 36-39.

18. M. Douglas, *Natural Symbols. Exploration in Cosmology*, Londres-New York, Routledge, 1996 [1970], p. 43-44.

Les couples bibliques qui sont interprétés en référence aux relations entre juifs et chrétiens sont nombreux : outre Jacob et Ésaü, on peut citer Rachel et Léa, Caïn et Abel, Agar et Sara, Ismaël et Isaac. L'âne et le bœuf d'Isaïe 1,3 sont donc en bonne compagnie.

Les deux animaux sont bons à penser avant tout à cause de leur différence physique : le bœuf est un animal massif, fort, avec ses cornes ; l'âne est faible, avec son corps maigre, ses grandes oreilles. À cause aussi de leur différence d'usage. Le bœuf est le type même de l'animal de trait, celui qui est « sous le joug » ; et l'âne sert au transport. Ce sont les animaux domestiques par excellence dans la Bible.

Ces différences font de l'âne et du bœuf d'Isaïe 1,3 un bon agencement symbolique. Mais pour pouvoir exprimer des relations dialogiques, il fallait aux Pères de l'Église introduire dans la citation originelle une contradiction entre les deux animaux : à cette fin, ils explicitèrent leur statut respectif de pureté (pur/impur), transformant le bœuf et l'âne en un couple de contradictions. Mais dans le même temps, parce que le sens de leur rapport originel (proximité/complémentarité) ne disparaît pas, le bœuf et l'âne, comme Jacob et Ésaü, forment un couple dialogique à même d'exprimer les relations multiples avec les juifs : rejet, fusion et renversement.

Par la mise en scène du bœuf et de l'âne dans la Nativité, le nœud gordien qui associe chrétiens et juifs était présenté dès le moment de la naissance du Sauveur, celle de chaque chrétien.

Le nouvel Adam

Je suis parti de la Chute, où Adam se trouve défini dans son rapport à Ève et au serpent. De la même manière, les chrétiens se sont pensés et définis dans leur rapport aux juifs. Ces derniers sont pour les premiers l'autre dialogique, référentiel. La condition humaine chrétienne est conçue, entre autres, dans un rapport dialogique avec la condition juive.

Jésus est le second Adam. La venue du Sauveur est la contrepartie – comme une réparation – de la Chute. Dans le mythe juif, la Torah est révélée à Moïse au Sinaï et marque l'élection et le début de la réparation de l'humanité par la sanctification d'Israël. Dans le mythe chrétien, ce sont Bethléem et le Golgotha qui incarnent le mieux l'élection chrétienne. Cette élection d'un nouvel Israël est comme la révocation de l'ancien et la venue du nouvel Adam implique une deuxième chute pour les juifs. Alors que pour la première chute

(Adam) la Faute était celle de la connaissance du bien et du mal (le fruit), elle est précisément celle de la non-connaissance pour la seconde chute (l'ignorance des juifs), car : « Le bœuf connaît son possesseur, Et l'âne la mangeoire de son maître : Israël ne m'a pas connu et mon peuple ne m'a pas compris. »

L'homme au risque du vêtement Un indice d'humanité dans la culture occidentale

Gil Bartholeyns

— Où allons-nous ? dit-elle.

Il ne répondit pas. Il la tirait. Elle était obligée de courir pour le suivre. Elle trottait maladroitement, animal entravé par ce qui la différenciait des animaux : ses talons, ses vêtements, sa petite taille. Il lui fit quitter la route, s'approcher de la clôture qu'il avait franchie, huit jours avant.

— Attendez, dit-elle, la voix entrecoupée, la clôture... Je ne peux pas...

Comme elle se courbait pour passer entre les fils de fer par-dessus lesquels il avait sauté, sa robe s'accrocha. Il se pencha et, d'une secousse, la libéra avec un bruit de déchirure.

— Je vous en achèterai une autre, dit-il. Elle ne dit rien.

Elle se laissa mi-porter, mi-traîner dans les jeunes pousses et les sillons jusque dans le bois, parmi les arbres.

William FAULKNER, *Light in August*, 1932 (*Lumière d'août*, 1935)

Dans ce parcours qui nous transporte de l'espace domestique à la forêt, nous irions de la culture à la nature, de la société à la passion déchaînée, perdant symptomatiquement ce qui ferait de nous des humains : le langage qui s'éteint, l'industrie qui part en lambeaux. Ces traits distinguent fortement l'homme de l'animal dans la pensée occidentale. Ils renvoient à l'idée d'un être différent, radicalement différent de tous les autres êtres vivants, en vertu d'aptitudes intérieures, et de tout ce qui en découle. Ainsi le vêtement serait le signe de la raison (condition nécessaire à la réalisation d'un tel artefact) et une preuve de pudeur (un sentiment que nous serions les seuls à éprouver). Les proverbes antiques autant que l'opinion moderne témoignent abondamment du fait que le vêtement serait un critère définitoire de l'humain, au même titre que, dans la culture médiévale, la station verticale, la ressemblance faciale, la propreté, la foi ou la triade raison, mémoire, imagination.

« Où allons-nous ? dit-elle... Je ne peux pas... » Emportée dans les bois, elle ne dira plus rien, et le vêtement qui l'empêche d'entrer dans cet espace non humain finit par se déchirer. Certes Faulkner appartient à son temps. Toutefois, si un historien, dans un lointain futur, ou si un observateur issu d'une culture éloignée lisait ce récit amoureux, il aurait bien du mal à ne pas faire de son auteur le contemporain d'Aristote ou d'Augustin. D'où vient que le vêtement est perçu comme un « propre de l'homme » ? Pourquoi cette idée perdure-t-elle ? La tâche de l'historien qui prend part au débat sur la distinction homme/animal est de faire l'histoire des critères sur lesquels reposent les frontières anthropologiques dans le monde occidental. Cela demande au moins trois opérations : questionner les fondements « idéologiques » de ces critères ; décrire leur développement ; et déterminer leur étendue, c'est-à-dire considérer ces critères sous l'angle d'une « histoire lente à couler¹ ». Ainsi peut-on espérer identifier les changements qui affectent ce qui semble d'abord invariable. Si aujourd'hui on peut sourire, mais pas de bon cœur, du fait que le vêtement ou la nudité était un facteur décisif pour juger de l'humanité de certains êtres, n'est-ce pas parce que ce critère a une histoire ?

L'approche historique d'un champ dominé par les « sciences naturelles » prend là tout son sens. Elle identifie, dans le présent des sciences et des idées, les héritages antique, judéo-chrétien, médiéval, et rend sensible aux « biais » du travail ethnographique. Pour l'historien, les vérités sont avant tout temporaires, nos conceptions sont d'abord des croyances en sursis. Cela signifie aussi qu'il prend au sérieux les idées anciennes, tenues pour « vraies » parfois pendant plusieurs millénaires (comme c'est le cas du vêtement en tant qu'attribut naturel de l'homme). Toutes les idées ne se valent pas, mais toutes ont une valeur. À ce titre, l'historien, participant à la transformation du

1. J. Le Goff, « Le changement dans la continuité », *Espaces Temps*, 34-35, 1986, p. 20-22, à propos du malentendu braudélien. La formule est de Fernand Braudel (1946), voir F. Braudel, *Écrits sur l'histoire*, Paris, Flammarion, 1969, p. 11-13. Cette note liminaire me donne l'occasion de remercier Frédéric Joulain, qui m'a invité à exposer mes idées à deux reprises dans le cadre du programme de recherches interdisciplinaires « Évolution, natures et cultures » qu'il dirige à l'EHESS. De manière générale, je réserve ici les notes aux auteurs et aux documents les plus marquants. On trouvera d'autres informations dans G. Bartholeyens, *Naissance d'une culture des apparences. Le vêtement en Occident, XIII^e-XIV^e siècle* (thèse de doctorat réalisée sous mandat du FNRS à l'Université libre de Bruxelles et à l'EHESS), prochainement : *Une histoire immatérielle du vêtement*.

présent, est directement concerné par la recherche de descriptions plus réalistes des êtres et des sociétés.

L'enquête sur le vêtement en tant qu'indice d'humanité dans la culture occidentale peut consister dans l'étude des usages que l'on fait du vêtement et de l'intentionnalité dont le vêtement est chargé dans les sociétés européennes : le fait de (se) vêtir ou de (se) dénuder. Nos sources de renseignements sont multiples. Le mythe biblique de la Création (le second récit, de Gn 2,4 b à 3,24, formé oralement puis littérairement autour de 1000 av. J.-C.) est fondamental car le vêtement et la nudité y sont présents à plusieurs reprises. La réflexion chrétienne a ensuite approfondi et précisé durant des siècles cette cosmogonie, qui informe encore largement la façon dont le monde et les êtres se présentent et s'ordonnent dans nos sociétés. La littérature de voyage, l'ethnographie ancienne offrent un point de vue également précieux ; dans la rencontre avec l'autre, les signes extérieurs prennent une importance capitale. Le discours sur l'autre, composé sur le vif ou compilé ultérieurement – de Ctésias à Buffon en passant par Jean de Plan Carpin – mériterait une analyse à part entière². De même que les images (ici peu sollicitées, mise à part une) parce qu'elles donnent leurs propres réponses. Enfin, les expériences vestimentaires, réelles ou imaginaires, constituent un champ d'investigation incontournable.

2. Voir l'étude de Maud Pérez-Simon dans ce volume. À défaut d'analyser de manière suffisante la perception de l'autre géographique de l'Antiquité aux Grandes Découvertes, on peut renvoyer à M. Mollat du Jourdain, *Les Explorateurs du XIII^e siècle au XVI^e siècle. Premiers regards sur des mondes nouveaux*, Paris, Éd. du CTHS, 2005 (nouv. éd.) ; F. Lestringant, *Jean de Léry ou l'invention du sauvage. Essai sur l'« Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil »*, Paris, H. Champion, 2005 (2^e éd. revue et augm.) ; P. Cordier, *Nudités romaines. Un problème d'histoire et d'anthropologie*, Paris, 2005, Les Belles Lettres, p. 22-30 (avec bibliographie) ; N. Ohler, *Reisen im Mittelalter*, Munich-Zurich, Artemis & Winkler, 2002 (2^e éd.) ; C. Deluz, *Livre de Jehan de Mandeville. Une géographie au XVI^e siècle*, Louvain, Institut d'études médiévales, 1988 (et *Le Livre des merveilles du monde*, Paris, Éd. du CNRS, 2000) ; *Voyage dans l'Empire mongol* de Guillaume de Rubrouck, C.-C. Kappler et R. Kappler (éd.), Paris, Imprimerie nationale, 1997 ; *Voyager à la Renaissance. Actes du colloque de Tours, 30 juin-13 juillet 1983*, J. Céard et J.-C. Margolin (éd.), Paris, Maisonneuve & Larose, 1987, notamment la contribution de N. Pellegrin, « Vêtement de peau(x) et de plumes : la nudité des Indiens et la diversité du monde au XVI^e siècle » ; J. Richard, *Les Récits de voyages et de pèlerinages*, Brepols, Turnhout, 1981, et supplément à ce fascicule 38, 1985 ; B. Bucher, *La Sauvage aux seins pendants*, Paris, Hermann, 1977. Voir aussi note 60.

La mythologie chrétienne du vêtement sera notre point de départ. Différentes conceptions et valeurs de l'*humanitas* semblent y coexister, croisant quelques-unes des grandes orientations européennes. La littérature médiévale, ensuite, fera apparaître deux traits récurrents : l'homme est (au moins) double, et l'humanité est irréductiblement sociale. La fonction transformatrice accordée au vêtement ou aux parures dans la société médiévale suggère que l'homme est perçu comme un être d'une grande plasticité, en demande de médiation avec le non-humain. Si le fait se retrouve communément dans les cultures, en revanche, le type de médiation, ses moyens et ses significations dépendent de la société en question. La dernière partie sera consacrée à l'histoire récente, très paradoxale, du vêtement comme figure de l'humanité. On entend ici le vêtement dans un sens « anthropologique ». D'une part, il est dégagé de toute conception *a priori* et de toutes les distinctions que les sociétés ont pu faire entre vêtement, corps, ornement ou parure. D'autre part, le vêtement sera tout ce que la société étudiée considère comme tel : la chevelure ; des vertus protectrices ; un parapluie de feuilles. La notion de parure serait préférable dans un cadre plus général, mais elle désigne d'emblée une fonction tandis que la notion de vêtement est sans doute plus neutre³.

Nature et condition humaines

Le vêtement intervient dans plusieurs épisodes de la Genèse où se joue le destin de l'humanité. Il s'agit de la nudité originelle des premiers parents (Gn 2,5), comprise comme un vêtement d'incorruptibilité ; des ceintures de feuilles qu'ils se cousent après leur faute, découvrant qu'ils sont nus (Gn 3,7) ; et des tuniques de peau dont Dieu les revêt avant de les chasser du jardin d'Éden (Gn 3,21). Cette thématisation fait d'emblée du « vêtement » un objet bon pour penser anthropologiquement les sociétés de tradition biblique.

3. Sur l'opposition entre vêtement et costume, et la littérature critique, je me permets de renvoyer à G. Bartholeyns, « Pour une histoire causale du vêtement. L'historiographie, le *xiii^e* et le *xvi^e* siècle », dans R. Schorta et R. C. Zwinges (dir.), *Fashion and Clothing in The Late Medieval Europe / Mode und Kleidung im Europa des späten Mittelalters. Internationales Kolloquium, Universität Bern / Abegg-Stiftung, 16-18 November 2006*, Bâle, Schwabe, 2009, sous presse.

Les nombreux commentaires de ces passages sont autant de considérations sur la nature humaine. Pour certains gnostiques et penseurs chrétiens des premiers siècles de notre ère, les tuniques de peau représentent le corps. Leur interprétation se rattache à une anthropologie plus ancienne, amplifiée par le néoplatonisme, qui faisait du corps le vêtement de l'âme. Mais le christianisme dont le Moyen Âge hérite rompt avec cette idée. Pour lui, la création de l'homme, corps et souffle, comme l'indique littéralement le texte (Gn 2,7), est achevée avant la Chute⁴. Une corporéité issue de la Faute, Dieu donnant un corps à l'homme en punition, ce sont là des idées irrecevables. Comme il arrive aux Pères de l'Église de le préciser dans leur réfutation : Dieu a béni l'engendrement physique (Gn 1,22 et Gn 1,28), Il s'est incarné dans un corps d'homme, et l'homme ressuscitera corps et âme au jour du Jugement dernier. La matérialité, dans son principe, ne peut être mauvaise. Lorsque Dieu remet les tuniques de peau, disent-ils, ce n'est pas l'âme qui est revêtue d'un corps, mais l'homme qui a revêtu la mortalité. Cela suppose deux humanités : une avant la Chute, et une après. Il y a une nature humaine et une condition humaine. Augustin opère nettement cette distinction quand il définit la Nature elle-même : la *natura* désigne soit la Création divine, soit le cadre dans lequel évolue l'homme « postadamique »⁵. Ce dédoublement a conduit à deux grandes interprétations. Soit la vie animale – l'existence biologique héritée de la Chute – est considérée comme faisant partie de la nature humaine. C'est en gros la doctrine occidentale. Soit la vie animale est considérée comme surajoutée et dans ce cas l'homme authentique est l'homme paradisiaque. C'est la position de la tradition grecque et celle des doctrines ascétiques en général⁶.

4. Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, livre I, 5, 5 (Sources chrétiennes [désormais SC] 264, p. 86-87, l. 88-99) où Tertullien se dresse contre cette interprétation hétérodoxe de Gn 3,21, présente par exemple chez le juif Philon et largement développée par Didyme l'Aveugle, *Sur la Genèse*, 3, 21 (SC 233, p. 248-254). On la repère chez Origène mais il ne la fait jamais sienne. Quand le sens néoplatonicien du vêtement physique se retrouve, c'est par exemple pour les anges (Augustin, *La Trinité*, III, 1, 5) et non pour l'homme qui possède d'emblée un « corps animal » (Augustin, *La Genèse au sens littéral*, XXXII, 42, ou XI, 40).

5. D.W. Hiscoe, « Concepto "equivoco" de naturaleza en San Agustín », *Augustinus*, 30, 1985, p. 295-314.

6. On se reportera à l'analyse de J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Essai*

Cette tension fondamentale a contribué à faire coexister différentes valeurs du genre humain.

La résolution dogmatique des tunique de peau données par Dieu, non pas corps humain mais mortalité de l'homme, a fait du vêtement le symbole et l'objet-mémoire de la misère humaine⁷. La signification des pagnes de feuilles (Gn 3,7), bien que plus diversifiée, implique le même partage entre deux humanités possibles. Négativement, cet artefact est le signe d'une inclination mondaine, en soi méprisable, parce qu'elle est une conséquence de la transgression originelle et que cette attention de l'homme pour lui-même le détourne de Dieu. Mais positivement, cet artefact est interprété comme le résultat concret de l'intelligence en marche vers la raison divine⁸. Entre ces deux extrêmes ou en marge d'elles, cette première œuvre humaine, technique, signale le changement d'état, la faiblesse de l'homme, son dénuement honteux vis-à-vis de la plénitude divine.

À partir de ces orientations et de ces symbolismes, on peut mettre

sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse, Paris, Aubier, 1944, p. 54, 61, et à M. Harl, «La prise de conscience de la "nudité" d'Adam. Une interprétation de Genèse 3,7 chez les Pères grecs», dans F.L. Cross (éd.), *Papers Presented to the 4th International Conference on Patristic Studies Held at Christ Church, Oxford*, 1963, Berlin, Akademie Verlag (*Studia Patristica*, vol. VIII), 1966, p. 492.

7. Dès Augustin, qui a dû reprendre Origène (mort vers 254), il n'y a plus guère d'originalité dans l'interprétation des «tunique de peau» : voir Augustin, principalement *Sur la Genèse contre les Manichéens*, livre II, chap. XXI, § 32 (Bibliothèque augustinienne, vol. L, p. 348-350) ; et avant lui, notamment Origène, *e.a. Homélie sur le Lévitique* 6, chap. II, lignes 106-115 (SC 286, p. 276 et 278) ; Grégoire de Nysse, *e.a. Discours catéchétique* 8 (SC 453, p. 188-190) ; Jean Chrysostome, *Homélies sur la Genèse* 18, chap. II (PG 53, col. 150), etc. Ultérieurement on peut suivre en Occident, Isidore de Séville, Bède le Vénérable, Raban Maur, Remi d'Auxerre, Bernard de Clairvaux, Guibert de Nogent, Aelfred de Rievaulx, Pierre le Mangeur et les Bibles historiques, la Glose ordinaire, Calvin, Luther.
8. Avant de revenir plus loin sur ces symbolismes : les pagnes représentent l'attachement au siècle et la duplicité chez Ambroise, *Livre du Paradis*, chap. XIII, § 63 (*Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* [désormais CSEL] 32, I, p. 322). Par dérivation ils renvoient à la vie nue « exempte d'artifice, éloignée de la dissimulation », Grégoire de Nazianze, *Discours* 38, chap. XII (SC 358, p. 128). Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, livre III, 23, 5 (SC 211, p. 458, l. 118-121) en fait le vêtement de la honte, signe du « repentir », comme plus tard Bernard de Clairvaux, *De la considération*, 2, 18 (*Sancti Bernardi Opera*, vol. III, Rome, Editiones Cistercienses, 1963 ; P. Dalloz (trad.), Paris, Éd. du Cerf, 1986). Comme invention induite ou faiblesse naturelle ou positive, voir notes 19 et 25.

en évidence des représentations anthropologiques plus générales. Celles-ci donnent à voir une image plurielle et même ambivalente de l'être humain. Cette image n'est pas produite par la mise en série de caractéristiques, elle résulte plutôt d'une vision foncièrement multiple. En effet, la diversité des modèles et des perceptions est sans doute moins le fruit de la reconstitution *a posteriori*, donnant à voir une totalité artificielle, que la manière dont s'est effectivement profilé l'humain dans la pensée occidentale.

La figure cumulée : de la démesure au dénuement

Voici quelques traits que donne à penser la série mythologique du christianisme.

1. L'homme est un *être insatisfait* de sa nature. Malgré son statut suréminent au sein de la Création, puisqu'il en est le souverain roi, il transgresse l'interdit pour « être comme des dieux », « comme l'un de nous » (Gn 3,5 et 3,22)⁹. Ce mouvement suppose une volonté d'altérité, que la punition divine accomplit en sens inverse : du divin vers l'animal. Cette inclination, apparaissant dès la première action libre de l'homme, et se retrouvant, on le verra, dans des contextes fort différents, peut être tenue pour un trait dominant de la « nature » humaine dans la tradition chrétienne. Dans la morale sociale médiévale, la question de la rébellion de l'homme contre son état de créature est une constante : né homme ou femme, noble ou vulgaire, beau ou laid, sujet au temps et à l'indigence, tout cela est la volonté de Dieu, répètent les prédicateurs à ceux qui n'acceptent pas leur condition. Il s'agit de l'insatisfaction contre nature de ceux qui font usage de fards, de teintures, de perruques, de ceux qui se livrent au travestissement ou qui se font passer pour mieux nés qu'ils ne sont. Ceux-là sont comparés aux singes et leurs comportements sont qualifiés de diaboliques. Ils falsifient l'œuvre immuable du Créateur. Aucun d'eux ne sera reconnu en tant qu'homme par le Christ, et

9. Dans ce sens, comme Dieu l'avait fait pour Adam, une tradition attribuée à ce dernier la déclaration d'un interdit pour ses descendants, celui de goûter à certaines racines : logiquement, les transgresseurs enfantent des monstres. Voir R. A. Wisbey, « Wunder des Ostens in der "Wiener Genesis" und in Wolframs "Parzival" », dans L. P. Johnson, H.-H. Steinhoff et R. A. Wisbey (dir.), *Studien zur frühmittelhochdeutschen Literatur. Cambridger Colloquium 1971*, Berlin, Schmidt, 1974, p. 180-214.

tous seront précipités en enfer¹⁰. À la fin des temps, ils se retrouveront inchangés et douloureux, tandis que les autres seront réintégrés, pour l'éternité, dans leur nature première, en fait, accéderont à la nature qui était dévolue aux premiers parents s'ils n'avaient pas cherché à être différents.

2. Insatisfait dès l'origine et sur la terre, l'homme apparaît comme un *être seul et séparé*. Revenons un instant au jardin d'Éden. Une puissance hostile à l'ordre de la Création, incarnée par le serpent, suggère à l'homme que cet ordre pourrait dépendre de sa seule conscience. Ainsi l'homme est-il poussé à sortir de son état initial et, connaissant le moyen d'y parvenir, il brave l'interdit en goûtant au fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Cet acte d'autodétermination provoque la rupture du lien de familiarité que la créature entretenait avec son Créateur. Dieu lui ôte son « vêtement de grâce¹¹ » et c'est ce dépouillement qui l'entraîne à se faire lui-même créateur : il se fabrique des vêtements de feuilles (Gn 3,7). L'homme ne participera désormais plus de façon immédiate à la nature divine. Dieu s'éloigne de l'homme autant que l'homme s'éloigne de l'image de Dieu. En outre, devenu lui-même un créateur, il est séparé de l'œuvre de ce dieu tout-puissant. Cette séparation d'avec Dieu s'accompagne d'une autre séparation profonde. Dieu avait porté remède à la solitude d'Adam en lui offrant le concours des animaux. Mais l'harmonie est rompue, l'homme devient prédateur. Les animaux ne peuvent que fuir devant cet être qui tue pour se nourrir et s'habiller. En réaction à cette situation, beaucoup de femmes et d'hommes chrétiens se sont imposés, par la continence, par le végétarisme, par la nudité (au sens de pauvreté) ou par l'érémitisme radical, des séparations physiques et symboliques avec le monde terrestre, leur corps et leurs besoins.

3. L'homme, dès qu'il a fauté, apparaît aussi comme un *être de quête*. Il cherche à retrouver le vêtement d'incorruptibilité perdu. Éprouvant sa nudité (il est comme un corps étranger dans le jardin d'Éden), il se fabrique des vêtements pour tenter de revenir à l'état premier,

10. Par exemple Étienne de Bourbon, *Traité des sept dons du Saint-Esprit*, dans F. Lecoy de la Marche, *Anecdotes historiques, légendes et apologues* tirés du recueil d'Étienne de Bourbon, dominicain du XIII^e siècle, A. Lecoy de la Marche (éd. et trad.), vol. I, Paris, 1877, n° 279, 280, 282, ou Jacques de la Marche, *Sermones dominicales*, R. Lioi (éd.), Falconara, bibliotheca francescana, t. 1, 1978, p. 125.

11. Augustin, *La Cité de Dieu*, XIV, 17. L'expression est un lieu commun de la littérature patristique.

avant que Dieu ne vienne sanctionner le nouvel état par un vêtement de mort. Le baptême rejoue ce geste et le mystère s'accomplit. Le baptême, institution centrale par laquelle l'individu devient une personne à part entière, consiste précisément à « dépouiller le vieil homme » pour « revêtir l'homme nouveau » (Ep 4,22-24). Le chrétien, comme les premiers parents qui se sont cousu des pagnes, manifeste pleinement une volonté de transformation, en se renouvelant à l'image de Dieu, à la faveur du second Adam, le Christ (1 Cor 15,47-49, Col 3,10-11). L'homme en quête est un motif central de la spiritualité chrétienne, relayant, de saint Paul au catéchisme moderne, l'idée que Dieu a créé l'homme dans un « état de voie », non de terme, et que c'est cela même qui « permet la révolte de la créature¹² ».

La voie moyenne, qui caractérise le christianisme médiéval, conçoit l'homme dans une tension permanente entre un état et un devenir. Car c'est moins l'inachèvement ou le manque de plénitude qui est ici à l'œuvre, que le mythe de l'accomplissement, repris par l'humanisme des Lumières. Cette dimension d'un homme en devenir est omniprésente, et c'est un autre trait majeur. Dès le début, l'homme veut être comme un dieu, et pour cela il va contre sa propre nature. Ayant chuté, il veut redevenir déiforme et va de nouveau à l'encontre de son état naturel. À deux actions contradictoires – transgresser et se restaurer par la foi – répond une aspiration unique : être d'une nature supérieure. La foi, dit Thècle dans les *Actes de Paul* (4,13), est « ce qui m'a revêtue quand j'étais nue au milieu des bêtes fauves », elle veut dire : livrée aux hommes qui ne suivent pas le Seigneur ; et c'est la foi qui « au jour du jugement me revêtira du salut ».

4. L'humanité, selon le christianisme, est un *état intermédiaire* auquel il faut remédier. Tant au niveau collectif que sur le plan individuel, le temps est un élément irréductible de la représentation chrétienne de l'homme. La nostalgie des origines, la dimension téléologique et l'emphase eschatologique sont au cœur du dogme chrétien : l'idéal adamique ; le salut, rendu possible par le rachat sacrificiel du Fils de Dieu, renouvelé par le baptême et l'eucharistie ; le jugement dernier ; la résurrection ; enfin le paradis céleste, l'ensemble est en soi porteur d'une réflexivité (de rétrodiction et d'anticipation) qui prend

12. Citation du cardinal Charles Journet, *L'Église du Verbe incarné*, t. III : *Essai de théologie de l'histoire du salut*, Paris, Desclée De Brouwer, 1969, p. 101. Voir Jean de Saint-Thomas (mort en 1644), *In primam secundae, quaestiones VI*, disp. 3, a. 2, dans *Cursus theologicus in Summam theologicam divi Thomae*, t.V, Paris, Vivès, 1885, p. 370.

l'homme comme objet de connaissance. En même temps qu'il a une nature, l'homme est histoire. La succession historique des états (édénique, pécheur, anticipation bienheureuse, paradisiaque ou damné), auxquels correspondent des lieux propres, forme la matrice d'une sensibilité anthropo-historique. L'humanité biblique n'est pas, comme dans certains mythes, une humanité donnée une fois pour toutes, ou une humanité qui ne subit pas des revers de fortune répétés. Elle est au contraire plusieurs fois donnée et reprise, transformée et reproduite. Au mythe du Déluge (Gn 6-9), régénérant l'humanité à travers le seul couple survivant, et au mythe de Babel (Gn 11, 1-9), anéantissant l'unité communautaire du genre humain – deux faits qui fixent l'homme biblique dans une historicité radicale – le christianisme rajoute deux métamorphoses : la conversion, qui arrive à celui qui revêt le Christ, et la résurrection du corps, qui dépouille l'individu de l'homme terrestre, avant qu'il ne soit revêtu de l'habit de gloire, s'il entre au paradis¹³. On peut même dire que l'homme a été lui-même créé en raison d'un précédent historique : selon le principal mythe du mal retenu par le christianisme médiéval, l'ange rebelle est précipité du haut du ciel ; l'homme est alors créé par Dieu pour occuper la place vacante, mais il transgresse à son tour la loi divine en tombant dans le piège de l'ange jaloux, le tentateur. Bien que créé de toutes pièces, l'homme a une histoire d'autant plus manifeste que l'état intermédiaire dans lequel il est désormais plongé, comme « dans les ténèbres », entre deux lumières, a donné lieu à une série de considérations historico-morales. Dans le droit-fil de la théorie des âges du monde, Lothaire de Segni, futur Innocent III (mort en 1216), estime que « de jour en jour, de plus en plus, la nature humaine se détruit ; tellement que beaucoup de remèdes jadis salutaires sont aujourd'hui mortels à cause de sa détérioration... ». Vers 1100, Honorius Augustodunensis, rédigeant l'*Elucidarium* dans le but de présenter l'ensemble de la doctrine chrétienne, passait par des considérations du même ordre : les corps aujourd'hui sont plus petits qu'hier et demain ils seront plus petits qu'aujourd'hui¹⁴.

13. Ce n'est pas un hasard s'il est possible de lire toute la théologie d'un Tertullien par exemple sous l'angle de cette interdépendance entre homme et histoire : P. Mattei, « Adam posséda-t-il l'Esprit ? Remarques sur l'état primitif de l'homme et le progrès de l'histoire selon Tertullien », *Revue des études augustiniennes*, 29, 1983, p. 27-38.

14. Lothaire de Segni, *De miseria humane conditionis*, I, 26, M. Maccarrone (éd.), Lugano, Thesaurus mundi, 1995. Honorius Augustodunensis, *Elucidarium*

5. Séparé, soucieux d'être autre, en butte à une dégradation continue depuis sa création, l'homme qui revêt le Christ revêt la possibilité d'abolir les catégories établies au sein de l'humanité, catégories que Paul traduit selon les grandes oppositions de son temps : ni juif ni Grec, ni homme ni femme, ni esclave ni homme libre (Ga 3, 27-28) ; il n'y aura plus que des chrétiens dans ce monde conçu comme le vêtement de Dieu. L'homme de Paul est en quelque sorte un *être d'acculturation*, en attente d'universalisme. On ne verra pas une analogie arbitraire dans le fait que l'anthropologie moderne se soit donnée pour tâche de « comprendre l'unité de l'homme » en cherchant à découvrir ce qu'il y a de commun par-delà des différences locales¹⁵ ; alors que cette tendance ne se retrouverait nullement dans la philosophie juive où prédomine plutôt le souci à la fois éthique et métaphysique de maintenir l'autre face à soi et soi-même dans la différence.

6. Selon la position adoptée par les Pères de l'Église, l'essence de l'homme est définie, j'y ai fait allusion plus haut, tantôt avant la Chute, tantôt après ; mais aussi comme dédoublée : l'une et l'autre existant dans le monde, selon l'individu, et au sein même de chaque individu. On forcerait les positions en voulant en dégager une généalogie. Augustin lui-même estime que le premier homme a « renversé » l'ordre « qui convenait à la nature humaine » et, comme Paul (1 Cor 2, 14-15), il sépare l'humanité en deux genres d'hommes : les velus, qui persévèrent dans la bêtise, et ceux à la peau douce, qui ont reçu l'Esprit¹⁶. Toutes les positions ont néanmoins le même résultat : elles placent l'homme dans un *état de spiritualité* et elles mettent le procès étiologique au cœur de la vie intérieure et collective. En fonction des positions adoptées, l'humanité sera donc plutôt positive ou plutôt négative. De nature positive, il s'agit du nouvel homme à l'exemple du Christ qui a ouvert la voie en pardonnant au genre humain : c'est l'adage « Suivre nu le Christ nu », *Nudus nudum Christum sequi*. La position inverse consiste à considérer que l'homme authentique est

[vers 1100, œuvre largement diffusée et très utilisée jusqu'au xv^e siècle], dans Yves Lefèvre (éd.), *L'Elucidarium et les lucidaires*, Paris, De Brocard, 1954, p. 117 pour le suivi glosé.

15. Sur l'humanisme chrétien, voir la contribution de Thomas Golsenne dans ce volume.

16. Augustin, *Sermon 4 (Sermon sur Jacob et Ésaï)*, chap. xiv-xvii (PL 38, col. 40-45). L'image est encore reprise par Bernard de Clairvaux dans l'*Éloge de la nouvelle chevalerie*, 13 (SC 367).

l'homme d'avant la faute. Il faut alors retrouver l'état prélapsaire ou anticiper l'état glorieux à venir, aux dépens de l'homme terrestre. Cette vision a donné lieu à une attitude de mépris du corps et du monde, de laquelle est issu le plus vaste courant spirituel qu'a connu le christianisme. Le monachisme, initié traditionnellement par Pacôme (mort en 346), essaime en Occident sur le mode collectif, s'amplifiant considérablement à partir du XI^e siècle. Nature et condition humaines sont là, dans les attitudes de renoncement ou de dénévation, strictement séparées. « Lorsque l'homme s'éveillera dans le futur, écrit Innocent III, il se retournera vers soi, car il reviendra comme d'un univers étranger, à ce qui lui est propre¹⁷. » Dans ces conditions, la nature propre de l'homme est spirituelle et elle a été revêtue d'une condition qui n'est qu'un état second, passager, indigne, un état que l'homme doit quitter comme un vêtement afin de recouvrer la vérité de sa nature. Cette conception met l'humanité dans un *état de contradiction*, de complication, voire d'opposition fondamentale avec certaines réalités biologiques, comme la sexualité¹⁸.

8. Mais le caractère exclusif ou excessif de la conception négative de la vie animale de l'homme (parce que c'est une aliénation) a toujours constitué une hérésie. Voilà qui, en creux, pose l'humanité comme *constitutivement ambivalente*. Elle l'est et elle doit l'être. L'interprétation des tuniques de peau reflète elle-même cette situation. Symbolisant l'état animal de l'homme, les tuniques peuvent être, chez un même auteur, à la fois négatives (signe de la corruption introduite en l'homme) et positives (signe de la sollicitude du Créateur envers sa créature, puisqu'en lui faisant don de ce vêtement, il ne laisse pas

17. Innocent III, *Sermon pour la fête de Saint-Pierre-aux-Liens*, S. XXIV in f. B. Petri ad vinc., PL 207, col. 565 AB.

18. Peter Brown a bien montré l'ampleur de la chasteté entre le II^e et le V^e siècle de notre ère, renoncement à l'activité sexuelle qui apparut à certains hommes comme une manière de « simplification » et de dénouement les rendant entièrement disponibles au gouvernement de ceux qui demeurent dans la turbulence des passions humaines. P. Brown, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Columbia University Press, 1988 (*Le Renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, P.-E. Dauzat et C. Jacob [trad.], Paris, Gallimard, 1995), et *id.*, « Antiquité tardive », dans P. Ariès et G. Duby, *Histoire de la vie privée*, t. I : *De l'Empire romain à l'an mil*, Paul Veyne (dir.), Paris, Seuil, ici p. 243-248. Paul déjà, aux sources de l'ascétisme chrétien, voulait que l'homme se délie du monde afin que, libre, il puisse vivre avec Dieu comme un seul être (1 Cor 7,32).

celle-ci dans un état de détresse absolu)¹⁹. Ce double symbole reflète parfaitement la double opinion courante sur l'humanité au Moyen Âge : elle est un fardeau à porter, comme la croix, mais elle est aussi la qualité première de l'être que Dieu a choisi pour s'incarner. L'ambivalence ou, plus justement dit, la plurivalence va encore de pair avec l'idée d'un être composite, non pas ici dans sa constitution – âme et corps – mais dans sa qualité : une part apparentée au divin, une autre à la « bête brute »²⁰.

9. Enfin, cet homme hétérogène se présente comme une *créature démunie*, foncièrement fragile et limitée. Cette représentation de très longue durée, que l'on peut suivre d'abord dans les traditions gréco-romaine et juive, puis chrétienne, et qui déborde le terrain religieux, a du moins varié en intensité, comme le suggère la mise en série des interprétations de la nudité et du vêtement bibliques. Partons de notre époque. L'exégèse contemporaine (à partir de 1960) de la nudité adamique et des tuniques de peau a renoué avec certaines des premières interprétations chrétiennes, marquant ainsi un décalage significatif avec le sens médiéval d'un vêtement de pénitence et d'une nudité coupable, qu'Augustin avait fortement sexualisée. Dans les textes récents, en effet, la nudité symbolise à nouveau davantage l'indigence et l'insécurité d'être au monde, et au sens moral, la nécessité d'accepter cette vérité et le péril de la refuser²¹. La reprise de

19. Par exemple chez Grégoire de Nazianze, *Discours* 38, 12 (SC 358, p. 131) ou Théodoret de Cyr, *Questions sur l'Octateuque*, 39 (éd. N. Fernandez Marcos et A. Sáenz-Baldillos, Madrid, CSIC, 1979). Chez les Pères latins, Irénée de Lyon mentionne aussi la dimension positive des tuniques (*Contre les hérésies*, livre III, § 23, 5, SC 211). Pour justifier le port du vêtement monastique, les tuniques vont parfois jusqu'à symboliser la grâce dont Dieu a revêtu Adam et Ève en les créant : voir notamment www.carmel.asso.fr/Le-scapulaire-signe-de.html.

20. Voir l'approche fractale de Pierre-Olivier Dittmar dans cet ouvrage. L'accumulation de qualités « opposées » est particulièrement frappante dans certaines éditions du *Systema naturae* de C. von Linné, ici l'édition de Holmiae, 1766, t. I, p. 29 : « *Homo*. [...] *Naturaliter* : [...] *docile, judicans, admirans, sapientiffimum ; sed fragile, nudum* [...] »

21. Plusieurs exégètes sont toutefois restés attachés à l'interprétation « sexuelle ». Par exemple L. Ligier, *Péché d'Adam, péché du monde. Bible, Kippur, Eucharistie*, vol. I : *L'Ancien Testament*, Paris, Aubier, 1960 ; ou typiquement, dans le contexte antinaturaliste de l'époque précédente : E. Peterson, « Theologie des Kleides », *Benediktinisches Monatschrift* 16, 1934 (1^{re} éd.), p. 347-356. Dépasseant l'interprétation culpabilisatrice et puritaine, notons B. N. Wambacq, « “Or tous deux étaient nus, l'homme et sa femme, mais ils n'en avaient pas honte” (Gn 2,25) », dans

la théorie de l'«incomplétude» par la réflexion sur l'anthropopoïésis²² n'est sans doute pas sans rapport avec cette tendance. L'historicité de l'image d'un être non fini ou en construction permanente se mesure bien au-delà de Nietzsche ou de Montaigne, notamment à propos des vêtements de feuilles, sous la plume des Pères de l'Église appartenant au courant pessimiste. Les hommes, se tournant immédiatement vers la technologie ou le souci de soi, non seulement se seraient détournés de la contemplation divine, mais auraient tenté de pallier indûment le manque apparu, la perte de cette splendeur qui les habillait à l'origine²³. Dans les dialogues médiévaux qui mettent en scène l'homme et l'animal – par exemple Anselm de Turmeda, auteur d'une «dispute» avec un âne²⁴ – la sentence en faveur des animaux est sans appel : l'homme a besoin d'un vêtement mais pas les animaux ; l'homme vole les bêtes de leurs biens propres, et il serait la plus digne des créatures ? En vérité, conclut Anselm, la supériorité de l'homme se réduit au seul fait que Dieu l'a choisi pour s'incarner. L'homme, parfois nommé Besoin, aurait le premier découvert le vêtement par nécessité car, contrairement aux animaux, il est «désarmé et nu», écrit Hugues de Saint-Victor, renouant avec les sages antiques. Il ajoute que la chance de l'homme est d'être démuné parce que c'est de là que lui viennent toutes ses inventions²⁵. Nouvelle hétérogénéité de

A. Descamps *et al.* (dir.), *Mélanges bibliques en hommage au R.P. Bédaride Rigaux*, Gembloux, Duculot, 1970, p. 547-556. Sur la limite comme vérité de la condition humaine, voir X. Thévenot, «Emmaüs, une nouvelle Genèse ? Une lecture psychanalytique de Genèse 2-3 et Luc 23, 13-55», *Mélanges de science religieuse*, 37, 1980, p. 12-14, ainsi que W. Vogels, «L'être humain appartient au sol, Gn 2,4b-3,24», *Nouvelle Revue de théologie*, 105, 1983, p. 525-531.

22. Notamment F. Remotti, «De l'incomplétude», dans F. Afférgan, S. Borutti, C. Calame *et al.*, *Figures de l'humain. Les Représentations de l'anthropologie*, Paris, Éd. de l'EHESS, 2003, p. 19-74.

23. Le plus représentatif à ce sujet est Basile de Césarée [mort en 379], *Homélie. Que Dieu n'est pas l'auteur des maux*, PG 31, col. 351-354.

24. Anselm de Turmeda, *Dispute de l'âne* [1417-1418], A. Llinarès (éd.), Paris, Vrin, 1984, p. 72 *passim*.

25. Jacques Bruyant, *Voie de Povreté et de Richesse* [1342] (repris intégralement dans le *Mesnager de Paris* [1393], célèbre manuel d'économie domestique), dans A. Långfors (éd.), *Romania* 45, 1918-1919, p. 49-83, ici p. 50 ; Hugues de Saint-Victor, *Didascalicon* ou *L'Art de lire* [vers 1130], M. Lemoine (éd.), Paris, Éd. du Cerf, 1991, p. 84. L'approche stoïcienne, selon laquelle l'aiguillon de la nécessité exerce l'intelligence vers Dieu, est reprise par certains Pères grecs et

nature, puisque à la plénitude originelle de l'homme (Dieu a bel et bien achevé l'homme, comme l'ensemble de la Création) répond une carence quasi originelle, le genre humain tout entier ayant été frappé d'un amoindrissement substantiel par la faute des premiers hommes.

Un être social et double

Vulnérable, l'homme aura des besoins vitaux. Dans la tradition occidentale – de la Bible à Marx en passant par Lucrèce – le vêtement tient une place de choix dans les économies de la nécessité, avec la nourriture et l'habitat. Au point qu'ils sont des *conditions pour vivre en homme*. Cela ressort particulièrement dans l'Ancien Testament²⁶. Ne pas posséder l'un ou l'autre est une indignité que le sort fait subir ou que certains hommes font subir à d'autres pour leur ôter leur identité d'homme. Et à l'inverse, satisfaire à ce besoin pour autrui, ne serait-ce que par charité (*vestire nudos*), c'est remettre celui-ci en possession de lui-même. Dans les textes de l'Ancien Testament, le vêtement symbolise la vie en société parce que sa fabrication demande des conditions matérielles qui sont impossibles à réunir dans une société anomique ou en proie à une violence généralisée. Cette relation entre vêtement, société et humanité, également présente dans la tradition latine²⁷, se retrouve au Moyen Âge.

Au ix^e siècle, un débat anthropologique a lieu entre Ratramne, un moine de Corbie (dans la Somme), et Rimbert, futur archevêque de

latins, voir *Contre Celse* d'Origène. Et l'idée du dénuement créateur se trouve déjà dans *Le Banquet* de Platon. « Une forteresse invincible » dérisoire, écrit Calvin dans son *Livre de la Genèse*, 3, 7 (André Malet et al. [éd.], *Commentaires de Jean Calvin sur l'Ancien Testament*, vol. I, Genève, Labor & Fides, 1961, Aix-en-Provence, Kerygma et Fontenay-sous-Bois, Farel, 1978). L'exégèse contemporaine a pu rajouter le besoin de distinction sociale comme autre « fondement métaphysique » du vêtement : « L'homme ne suffit pas à s'exprimer par lui-même », écrit H. Michaud, dans « Pour une théologie du vêtement », *Revue apologetique*, t. LXIV, 1937, p. 56.

26. Gn 28,20; Ex 21,10; Ex 22,9; Ex 22,26-27; Dt 10,4; Dt 10,18; Dt 2,17; Jb 24,7; Jb 24,10; Jb 31,19; Ez 18,7; Ez 18,16... K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie*, Hambourg, 1867, livre I, section II, chap. VI, trad. *Le Capital*, Paris, Garnier-Flammarion, 1969, p. 133. Voir aussi en manière de récréation, H. D. Thoreau, *Walden ou la Vie dans les bois* [1854], L. Fabulet (trad.), Paris, Nouvelle Revue française, 1922, p. 15-17.

27. En dernier lieu, P. Cordier, *Nudités. Un problème d'histoire et d'anthropologie*, Paris, Les Belles Lettres, 2005, p. 34-41.

Brême. Pour Ratramne, contre l'avis autorisé d'Augustin et d'Isidore de Séville, les hommes à tête de chien, les Cynocéphales, sont des humains. Ils sont pudiques, écrit-il à Rimbart, cela signifie qu'ils sont raisonnables ; ils ont conscience du péché. Ils portent aussi leurs propres étoffes, cette capacité industrielle confirme leur nature raisonnable. Mais surtout ils vivent en société²⁸. À peu de chose près, Ratramne aurait pu écrire que la société est à l'humanité ce que le vêtement est à l'homme.

Quantité de récits médiévaux montrent que l'homme se conçoit comme un être fondamentalement social. Dès qu'il n'est plus socialisé, il tend, en apparence et en acte, vers la bête, ce non-humain exemplaire. Parmi les critères de différenciation et de caractérisation, le vêtement – cette fois par son absence, la « nudité » signifiant ici le manque – se retrouve dans la série de critères qui maintenant défont l'homme : trouble du langage, perte de la mémoire, comportement désordonné, quadrupédie²⁹. La « régression » du héros s'accompagne presque toujours de l'abandon du vêtement ou de sa détérioration progressive. C'est un détail insistant. Claude Lévi-Strauss remarquait, à l'occasion de plusieurs mythes nord-américains, que « l'abandon de ses vêtements par le héros représente un trait invariant » : « obligeant Aigle à se dénuder, Coyote le fait régresser de la culture à la nature »³⁰. Puis, la resocialisation passe par un don de vêtements et par un rhabillage souvent ritualisé. Ce vêtement repris n'est jamais n'importe quel vêtement, il convient au statut et au rang de l'individu parmi les siens. Quand l'individu est réintégré au groupe, il l'est dans son rang propre³¹. Humanité et socialité se situent sur un seul plan.

28. Ratramne de Corbie, *MGH, Epistolae* VI, 12, p. 155-157.

29. Avec la nourriture, le vêtement constitue un opérateur narratif décisif. Son système d'opposition est relativement réduit mais il est d'autant plus clair : vêtement/nudité ou pilosité, *i.e.* vêtement bestial ; quand celui de l'alimentation et de la manducation est plus riche : culture-élevage/prédation, cuit/cru, préparation des aliments/consommation immédiate.

30. C. Lévi-Strauss, *Mythologiques*, vol. IV : *L'Homme nu*, Paris, Plon, 1971, p. 307.

31. Par exemple dans *Guillaume de Palerme* (roman anonyme de la première moitié du XIII^e siècle), A. Micha (éd.), Genève-Paris, Droz, 1990 ; dans le *Dit du Prunier* (poème anonyme de la première moitié du XV^e siècle), P.-Y. Badel (éd.), Genève, Droz, 1985 ; ou dans la légende du roi Dot et du prêtre Jean rapportée par Marco Polo dans sa *Description du monde*, chap. CVIII-CVIX, P.-Y. Badel (éd.), Paris, Librairie générale française (Lettres gothiques), 1998, p. 260-264.

Le chevalier Yvain, qu'un amour déçu a rendu agressif et hirsute, ne s'humanise pas en endossant un vêtement quelconque, mais en reprenant l'habit « noble » qui convient à sa personne, et alors seulement il est identifiable³². Le nouveau vêtement, socialement adapté, est l'élément nécessaire à la métamorphose de l'ensauvagé ou de la bête en homme. La forêt de l'exil, de la fureur et de la prostration entraîne le dysfonctionnement physiologique et la dissemblance, tandis que la compagnie des hommes rend reconnaissable et sociable.

La *fonction humanisante* du vêtement culmine dans les récits de loup-garou. C'est typiquement le cas du conte de Marie de France, *Bisclavret*³³. Toute l'intrigue est construite autour de l'impossibilité de reprendre forme humaine sans vêtement. Les vêtements de Bisclavret ont été dérobés par l'amant de son épouse, à la demande de celle-ci. Et voilà que le pauvre chevalier est condamné à l'état bestial, jusqu'au jour où le complot des amants est déjoué. Le roi découvre la bête errante dans les bois au cours d'une chasse et la ramène à la cour : à la vue du couple illégitime, elle réagit si violemment que le roi a des soupçons et fait parler la femme. Bisclavret est alors revêtu – métamorphosé – dans un lieu à part. Le vêtement joue ici littéralement le rôle d'interface entre l'homme et l'animal. Dans les récits plus anciens, d'origine antique, il s'agit de loups déguisés en hommes ; ils mettent alors en scène le motif de la férocité sommeillante. Mais l'inversion probablement due à la christianisation ne change rien : l'accent est mis sur la *nature duelle* de l'homme. Ce n'est pas l'état bestial de Bisclavret qui est condamné, mais la ruse de l'épouse adultérine. Ce n'est pas non plus le manque d'une nature ou d'une autre qui frappe le héros. Jusque dans son nom, il assume fort bien sa double vie :

Dame, je deviens loup-garou.
Je m'enfonce dans cette grande forêt,
Au plus profond du bois,
Et j'y vis des proies et des rapines. (vers 63-66)

32. Chrétien de Troyes, *Yvain, le chevalier au lion*, vers 1180, dans Mario Roques (éd.), *Les Romans de Chrétien de Troyes*, t. IV, Paris, H. Champion, 1997.

33. Marie de France, *Bisclavret*, vers 1160-1180, K. Warnke (éd.) et L. Harf-Lancner (trad. fr.), *Lais de Marie de France*, Paris, Librairie générale française (Lettres gothiques), 1990, p. 116-132. Je prends ce qui semble l'archétype médiéval de ces contes. On trouve la même logique symbolique dans des textes chrétiens, comme en Luc 8, 27-35 : possédé par des démons, Légion, qui « depuis un temps considérable n'avait pas mis de vêtement », une fois exorcisé par Jésus, retrouve la raison, le vêtement et les siens.

On n'est pas loin de l'approche spirituelle s'érigeant contre une conception du vêtement qui participerait encore à la corruption. Dans la *Passion de Jacques frère du Seigneur*, la nature de Jacques ne peut s'accommoder de n'importe quel vêtement : « Il ne mangea la chair d'aucun animal », « Il ne se revêtit jamais de laine [fibre animale] mais de lin ». Il veut un vêtement « qui ne comportera rien de la mort », écrira Jérôme dans une lettre³⁴. Le vêtement se fait partout sentir comme exemplaire de la définition d'un homme étranger au monde animal ; le vêtement étant ce qui le distingue de ce monde animal et qui doit correspondre à la véritable mesure de l'homme.

L'homme a-t-il une nature ou une culture humaine ? Que ce soit une métamorphose complète, un ensauvagement de longue durée ou brutal, provoqué par un choc psychologique, les récits médiévaux mettent toujours en scène la réversibilité du processus. Cela signifie que, dans l'esprit médiéval, l'épisode traumatique ou la vie sauvage ne laissent pas de séquelle. C'est même une étape dans le dépassement de la condition ordinaire du héros quand au terme de sa péripétie il accède à une grandeur d'âme et de cœur inédite. Même dans le cas d'individus n'ayant jamais vraiment connu le monde humain, possibilité leur est toujours offerte d'accomplir leur destin d'homme, comme Orson ou Tristan de Nanteuil³⁵. En ce sens, ici, la nature de l'homme ne relève du culturel que dans la mesure où la culture consiste dans la réalisation ou dans l'actualisation de cette nature humaine. En d'autres termes, l'homme, tel qu'il est défini traditionnellement, par la raison ou la station verticale, n'existe pas seulement en vertu de la société, comme le pense Jean Itard dans son rapport de 1801 sur le sauvage de l'Aveyron, ou Lucien Malson qui, dans *Les Enfants sauvages* (1964), se fait l'écho d'une « vérité qu'on peut voir annoncée dans tous les grands courants de la pensée contemporaine ». Malson écrit : pour ceux qui « croyaient à une nature dans l'homme », les déficiences de beaucoup d'*homines feri* ont des causes biologiques, alors qu'en réalité ces déficiences sont le résultat de l'isolement ou d'un choc

34. *Passion de Jacques frère du Seigneur*, 8 (selon Ex 28, 39 et Ex 39, 27, etc.), dans P. Geoltrain (éd. et trad.) et J.-D. Kaestli (dir.), *Écrits apocryphes chrétiens II*, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 2005, p. 753-760, ici p. 757. Jérôme, *À Fabiola*, § 19, Lettre 64, dans *id. Correspondance*, J. Labourt (éd.), Paris, Les Belles Lettres (CUF série Latine), vol. III, p. 135-136.

35. *Valentin et Orson*, A. Dickson (éd.), Woodbridge-Rochester, Boydell & Brewer, 2000 [Oxford University Press, 1937] ; *Tristan de Nanteuil*, K. Val Sinclair (éd.), Assen, Van Gorcum, 1971, chansons de geste du xiv^e siècle.

émotionnel³⁶; c'est au contraire leur normalité qui a permis leur survie. Ce qui distingue le moment médiéval de la position soutenue par Itard et Malson, ce n'est pas le passage d'un essentialisme généreux, naïf et romanesque, à un constructivisme dur, revenu de toutes les illusions. Ce qui différencie ces deux conceptions, c'est le degré d'essentialisme. Car le Moyen Âge inscrit le fait culturel (tel que le langage) dans la nature humaine : les héros sortent indemnes de leur isolement, mais le manque d'environnement social (thématisé par l'absence de vêtement) en fait des bêtes. On pourrait résumer la logique ancienne de la façon suivante : en étant un être de culture, l'homme acquiert sa nature, sinon il s'animalise, étant réduit à sa part animale.

Bien que « simplement » double – une nature animale et une nature supérieure –, cette représentation fait de l'homme un *être hétérogène et conscient de l'être*. Cette dualité des héros littéraires s'accorde parfaitement avec l'anthropologie chrétienne la plus élémentaire ; et l'on retrouve cette dualité dans le « double » romantique et dans la théorie psychanalytique qui met en scène le combat entre un moi social (cet homme en quelque sorte revêtu de la société) et un être de désir. Cette conception de l'intériorité humaine fragmentée préfigure en quelque sorte les théories de l'identité d'un Jon Elster ou d'un Bernard Lahire, qui prônent la notion de moi pluriel. Ces théories sociologiques reflètent et induisent des représentations anthropologiques nouvelles, mais elles prolongent aussi la représentation ancienne d'une intériorité innombrable, d'un moi peuplé de passions.

La plasticité (culturelle) de l'homme

Dans la société médiévale, le vêtement réalise un grand nombre d'opérations de changement d'identité. Il participe activement à des transformations

36. L. Malson, *Les Enfants sauvages. Mythe et réalités*, Paris, Union générale d'éditions, 1964, p. 7 et 40 *passim*, suivi de *Mémoire et rapport sur Victor de l'Aveyron*, par J. Itard, p. 116-246. Sur cette question, voir désormais L. Strivay, *Enfants sauvages. Approches anthropologiques*, Paris, Gallimard, 2006. Cette idée d'homme *culturel* était alors marquée par la position antérieure de Linné qui, à la suite des anciens, considérait que l'homme, jeté « nu sur la terre nue », *nudus in nuda terra*, n'était capable de rien qui ne lui ait été enseigné (*nihil sine doctrina*) : C. von Linné, *Systema naturae per regna tria naturae, secundum classes, ordines, genera, species cum caracteribus, differentiis, sinonimis, locis*, t. II : *Regum animale*, Leyde, Haak, 1735.

qui sont assumées par le groupe ou qui sont au contraire refusées par une partie du groupe. Dans les deux cas, on accorde au vêtement un même pouvoir d'altérité relationnelle et psychologique. Ce fait n'est évidemment pas propre à une société ; mais il possède dans chaque contexte culturel un contenu particulier, historique. On ne peut effectivement pas préjuger que ce fait possède la même intensité en tout temps et en tout lieu. Sans doute son fonctionnement est fortement déterminé par le système de valeurs et par l'ordre social, et sa mise en objets (ses médias), sa temporalité varient à l'extrême. Acquisition d'une fonction sacrée ou d'un pouvoir thaumaturgique par l'adoption ritualisée d'attributs, sensation performative de facultés hors du commun par mimétisme animal, ou accès au monde des morts par un déguisement approprié connu de tous, la « plasticité » de la personne peut être qualifiée d'ontologique parce qu'elle la fait voyager à travers la chaîne des êtres, et pas seulement à travers celle des rôles sociaux. L'identification des particularités culturelles (médiévales, chrétiennes, occidentales ?) du phénomène demanderait une approche comparative des sociétés. Pour l'heure, abordons cette plasticité par quelques exemples proches de nous, et par quelques cas médiévaux, soit institutionnels, soit hétérodoxes, quand les pratiques contredisent ce qu'est ou ce que devrait être un homme.

Dès que le prêtre revêtu de ses ornements [des tissus de plumes d'oiseaux] s'offre à l'entrée du sanctuaire, tout le monde se prosterne contre terre, avec respect et avec un silence tellement profond, que ce spectacle frappe l'âme d'une sorte de terreur, comme si Dieu apparaissait dans le temple³⁷.

Thomas More donne ici, dans son *Utopie* (1516), une belle illustration de ce que peut être l'efficacité transformatrice du vêtement. L'interactionnisme symbolique, qui s'est intéressé à la dimension idiosyncrasique de l'individu, a montré combien les accessoires étaient importants et choisis en fonction des rôles – des identités – que les personnes sont appelées à jouer, et selon l'image que les autres se font de ces rôles, en vue d'une *identification* réciproque parfaite. Le jeune Stanislavski raconte qu'il aurait éprouvé sa première « extase » d'acteur grâce à l'artifice du chocolat fondu étalé sur son visage et à

37. Thomas More, *Utopia*, Louvain, 1516, livre II : *Des religions d'Utopie*, G. M. Logan *et al.* (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 2003, ici trad. de V. Stouvenel, Paris, 1927.

son costume rudimentaire, pour interpréter Othello devant le miroir de son logement de Moscou³⁸. Dans un tout autre contexte encore, on peut évoquer la prise de l'habit monastique à l'article de la mort, pratiquée à partir du début du XI^e siècle. Deux siècles plus tard, la « magie » rédemptrice de ce geste atteint son plein pouvoir chez les franciscains : l'ultime investiture est censée assurer le salut du mourant en lui donnant les vertus de la fraternité qu'il intègre *in extremis*. Un processus identique est à l'œuvre dans le baptême, moment qui enveloppe (onction, eau et vêtement) le postulant d'un état fondamentalement autre. Dans la doctrine paulinienne, c'est à ce moment-là que l'humanité véritable vient à l'homme restauré : le baptême donne au postulant le statut de sujet humain à part entière et garantit collectivement cette identité. Les non-chrétiens, et à plus forte raison ceux qui sont socialement et géographiquement éloignés du centre normatif, ainsi que tous ceux qui transgressent l'ordre de la Création sont – preuve s'il en est – animalisés. Le discours de l'Église, autant que les croyances en l'existence de monstres en Orient, éloigne les non-chrétiens (juifs et païens) du modèle adamique en les rendant bestiaux et monstrueux. Les images médiévales des ennemis de la foi chrétienne, et par conséquent de l'homme, pendant plusieurs siècles, avec un naturalisme saisissant dans la peinture du XV^e siècle, mettent en scène cette logique de la défiguration de l'homme vers la bête, où le vêtement désordonné, l'habit déchiré, jusqu'à sa disparition complète, est l'indice redoublé d'une humanité réduite à sa portion congrue³⁹. L'investiture royale relève de la même opération que le baptême ou la prise de l'habit religieux *ad succurrendum*. Le prince français est concrètement revêtu de sa dignité « royale » par tout un ensemble de gestes « objectivés » (remise des chausses, des éperons, de l'épée, onction, fermeture de la « tunique de soie », etc.) sans lequel le prince ne peut devenir une des têtes du pouvoir sacré dans l'Occident médiéval⁴⁰. Le processus vestimentaire est tout aussi transformateur, mais en sens inverse, pour la fonction du vicaire

38. C. Stanislavski, *La Formation de l'acteur*, Élisabeth Janvier (trad.), Paris, Payot & Rivages, 2001, p. 9.

39. Je me permets de renvoyer à G. Bartholeyns, P.-O. Dittmar et V. Jolivet, *Image et transgression au Moyen Âge*, Paris, PUF (Lignes d'art), 2008.

40. Voir J.-C. Bonne dans J. Le Goff et al., *Le Sacre royal à l'époque de saint Louis*, Paris, Gallimard, 2001, p. 91 sq.

(du substitut) du Christ sur terre : le pape, une fois mort, doit reprendre les vêtements de « la condition humaine qui fut la sienne avant la charge apostolique », car il « redevient homme »⁴¹. Même processus encore lorsque l'inquisition dépose un prêtre. La formule « Nous te privons et te dépouillons » s'accompagne de l'interdiction de porter les vêtements propres au ministère, et la perte de la tonsure, éliminant le signe d'une « vie pure et sans apprêt », annule le lien direct avec Dieu que la peau nue du crâne assurait⁴². Cent fois, le fonds biblique, apocryphe et légendaire donne l'exemple d'un saint ou d'une sainte dont la conversion libre ou l'humiliation par les idolâtres passe par le remplacement de ses vêtements.

Le vêtement est omniprésent dans les transformations sociales et morales, discrètes ou publiques, où l'humanité de la personne est en jeu, supérieure ou insignifiante. Mais ce qui est remarquable, c'est le fait qui sous-tend toutes ces pratiques. L'homme est là un *être ouvert*. Il adopte ou on lui retire avec une grande facilité une « substance » qui va être vécue par lui ou/et par l'entourage comme un état différent. Le vêtement rend humain et permet de rendre autre selon l'ordre de la société, mais il ouvre aussi sur le non-humain. Et c'est peut-être là le point essentiel. Le vêtement raccorde les « essences » entre elles, jette des ponts ontologiques. Ce n'est pas fortuit, c'est le résultat d'une intentionnalité propre, voulue et parfois redoutée. La fonction générale de transformation du vêtement agit donc sur les identités sociales, mais elle s'oriente aussi vers le surhumain – *super hominem*, tel qu'est parfois nommé le saint⁴³ – et surtout elle opère pour une large part vers le non-humain : vers d'autres capacités, vers d'autres natures.

L'Église médiévale s'oppose ainsi farouchement au travestissement animal. Par expérience des investitures, elle comprend parfaitement ce qui se joue quand des hommes portent des masques ou des déguisements animaux. Aux yeux des clercs, ce qui se joue est proprement contre nature. Il se produit exactement le contraire

41. J. Burckard et P. de Grasci cités par A. Paravicini Bagliani, *Le Corps du pape*, C. Dalarun Mitrovitsa (trad.) Paris, Seuil, 1997, p. 151-152.

42. Voir *Le Livre des sentences de l'inquisiteur Bernard Gui*, A. Pales-Gobillard (éd.), Paris, Éd. du CNRS, 2002, p. 1213-1217 ; Denys L'Aréopagite, *La Hiérarchie céleste*, VI, 33, R. Roques, G. Heil et M. de Gandillac (éd.), SC 58 bis, 1970 ; Jacques de Voragine, *La Légende dorée*, chap. XLIV « La chaire de saint Pierre », A. Boureau *et al.* (éd. fr.), Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 2004.

43. Voir J. Le Goff, *Saint Louis*, Paris, Gallimard, 1996, p. 619 note 2.

de ce que Dieu a fait pour le meilleur. Les principes de classification et de hiérarchisation des espèces qui ont présidé à l'œuvre de Dieu (Gn 1,21 *passim* et Gn 2,19-20) sont tout simplement niés. Toute altération de la figure humaine par suggestion ou artifice opère des mélanges, brouille les frontières des catégories établies par le Créateur, chaque être vivant ayant reçu de lui son propre vêtement, l'homme comme la femme (Dt 22,5), le lion comme la lionne. Tout emprunt, tout ajout ou toute soustraction d'attributs extérieurs est ainsi susceptible de transformer la dualité du corps (animal) et de l'âme (spirituelle) en un continuum sacrilège. L'unique interdit posé aux premiers parents avait déjà pour objectif de maintenir la créature dans sa mesure propre, l'homme dans l'Homme, entre Dieu (sa limite supérieure) et l'animal (sa limite inférieure). Et l'homme ayant été créé à l'«image de Dieu», il était à plus forte raison inadmissible que cette image fût animalisée.

Quel homme sensé en effet pourrait croire que les hommes raisonnables (*sapiens*) veuillent se changer en bêtes sauvages? Certains se revêtent de la peau d'un animal, d'autres en prennent la tête (*capita bestiarum*) [...] et se réjouissent de ressembler à la bête brute. Ne montrent-ils pas par là qu'ils ont les sentiments de la bête plus encore que les dehors, et le cœur plus encore que la forme ⁴⁴?

Césaire, l'évêque d'Arles, ne croyait pas si bien dire. De ces déguisements médiévaux qui contrefont l'œuvre de Dieu et menacent du même coup l'ordre du monde à la course antique des Luperques romains qui, Faunus en tête, dévalent les pentes du Palatin dans les toisons des bêtes fraîchement sacrifiées (une manifestation annuelle que le christianisme eut bien du mal à éliminer), en passant par les vélites de l'armée romaine qui, à l'époque des guerres puniques, portent des peaux de loup et ainsi protégés, identifiés par les leurs, tout en effrayant l'ennemi, se déplacent rapidement comme une meute –, toutes ces simulations aboutiraient à la possession qui, elle, n'est pas simulée. Le «masque», disent les Européens qui l'ont étudié, établit des liens étrangers et entraîne la *confusion* entre ce qu'il représente et celui

44. Césaire d'Arles (mort en 542), *Sermo* 192, *De Kalendis ianuariis*, 2 (CCL 104, p. 780, l. 16-23), voir aussi Sermon 13, 5, SC 175, p. 426, et Jacques de Voragine qui reprend ce propos dans la *Légende dorée*, chap. XIII, A. Boureau *et al.* (éd. fr.), Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 2004.

qui le porte : au simulacre se substitue le vertige⁴⁵. L'anthropologie chrétienne place l'« homme intérieur » et l'« homme extérieur » dans une relation dont le caractère dynamique s'est renforcé au moins sur le plan des représentations. Le passage définitif d'un modèle tertiaire (âme-esprit-corps) à un modèle duel (âme-corps) après le XIII^e siècle a joué dans ce renforcement. La montée en force de l'aristotélisme, selon lequel l'âme est la forme du corps, a joué dans le même sens ; de même que la redécouverte, à peu près au même moment, des théories déterministes antiques, en particulier la physiognomonie. Si cette affirmation de l'unité de la personne humaine a eu lieu, on peut supposer qu'elle a pesé en retour sur l'intensité subjective des expériences vestimentaires.

Tous ces exemples suggèrent la diversité et les variations probables de ce phénomène où l'homme s'ouvre à des altérités radicales et où sont valorisés les êtres sollicités, alors même que – et sans doute parce que – la cosmologie des sociétés en question les oppose radicalement à l'homme. Le vêtement est un dispositif transformateur par lequel d'autres potentialités arrivent, par lequel d'autres sujets s'actualisent, par lequel l'homme augmente sa « sphère d'existence », puisque les apparences qu'ils se donnent lui apportent comme un surplus d'être⁴⁶. Bien souvent le vêtement est un devenir de l'homme. Par l'imagination qu'il produit chez l'individu, par les réactions qu'il suscite, par l'empathie ou le secours qu'il offre, il permet à l'individu de s'engager dans un avenir social où sa qualité d'homme est toujours tant soit peu modifiée.

Il arrive que l'ethnologue, qui observe régulièrement ce phénomène transformateur des apparences, y soit confronté lui-même. On voit là combien l'apparence peut *relier* à elle seule et transformer la liaison en appartenance et en compétence. Wilfred Thesiger raconte sa séparation avec les nomades du sud de la péninsule arabique, les Rashid, avec lesquels il vécut longtemps comme un des leurs : « Ils déambulaient avec moi dans les rues, main dans la main, comme cela

45. R. Caillois, *Les Jeux et les hommes. Le masque et le vertige*, Paris, Gallimard, 1958, p. 137, et C. Kérényi, « Man and Mask », dans O. Froebe-Kapteyn *et al.* (dir.), *Spiritual Disciplines. Papers from Eranos yearbooks*, New York, Pantheon Books (Bollingen series 30, 4), 1960, p. 153, paraphrasés.

46. Dernière considération développée par G. Simmel, « Physiologie de la parure », 1908, repris et traduit dans *id.*, *La Parure et autres essais*, M. Collomb *et al.* (trad.), Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 1998, p. 79-88.

se fait couramment entre amis arabes : je me sentais légèrement mal à l'aise, ayant réintégré mes inhibitions en même temps que mon pantalon. De toute façon, la vieille familiarité qui nous unissait était comprise⁴⁷. » Et dans le récit de son séjour au Paraguay, Pierre Clastres évoque sa dénudation fonctionnelle qui le transforme qualitativement en Aché au cours d'une marche en forêt :

Ils marchaient très vite. Je me trouvais en queue, ralenti, immobilisé parfois par les lianes [...]. Les épines s'accrochaient aux vêtements [...] : non seulement je traînais, mais dans le fracas ! Les Aché, en revanche, étaient silencieux, souples, efficaces [...] ; sur la peau nue des Indiens, branches et lianes glissaient sans les blesser. Je résolu de faire de même, ôtai mes hardes déjà loqueteuses, que je déposai aux pieds d'un arbre pour les reprendre plus tard⁴⁸.

L'homme ou l'animal vêtu

Le vêtement apparaît comme *un propre de l'homme* dans les traditions et les pratiques gréco-romaines et chrétiennes. Il est impliqué dans des processus d'humanisation et de déshumanisation où la nudité renvoie en permanence au contre-modèle animal. De sorte que l'on pourrait établir l'inventaire continu des formules où le vêtement est « le signe qui sépare l'homme de l'animal »⁴⁹. Faulkner,

47. W. Thesiger, *Arabian Sands*, 1959, trad. fr. *Le Désert des déserts. Avec les Bédouins, derniers nomades de l'Arabie du Sud*, Paris, Plon, 1978, p. 250.

48. P. Clastres, *Chronique des Indiens Guayaki*, Paris, Plon, 1972, p. 156-157.

49. Quelques pièces récentes de ce corpus. La formule citée, que l'historienne du vêtement Yvonne Deslandres attribue à Condorcet, est reprise par elle de manière non triviale en ouverture de son long article consacré au vêtement occidental : « Les modes vestimentaires dans la société occidentale » dans J. Poirier (dir.), *Histoire des mœurs*, t. I, vol. II, p. 1032-1073, Paris, Gallimard, 1990 : « Nul ne conteste que le vêtement est une des caractéristiques fondamentales de l'être humain [...] » (p. 1032). Robert Delort, historien de l'environnement, de la fourrure, pionnier de la zoohistoire, écrit : « Or, premier point fondamental, ce qui distingue radicalement l'homme de l'animal, c'est précisément le costume. L'homme est le seul animal qui s'habille ; ce n'est pas, comme le dit plaisamment une excellente spécialiste, "un singe nu", mais au contraire, c'est un "singe habillé" », extrait de l'article « Les animaux et l'habillement », dans *L'Uomo di fronte al mondo animale nell'alto medioevo*, 7-13 avril 1983, Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 31, Spolète, 1985, t. I, p. 673. Philippe Perrot : « Phénomènes absolument humains, le vêtement et le langage... » dans

pour écrire le passage de *Lumière d'août* cité au début de cet article, n'a pas enquêté sur les mœurs de ses contemporains ni consulté des ouvrages savants à la manière des écrivains naturalistes. L'opposition qu'il établit entre la société et la forêt, entre l'encombrement civilisé et la déchirure pulsionnelle va de soi dans son développement romanesque. Tout porte à croire que le critère de distinction qu'est le vêtement n'a pas d'histoire. Le «vêtement nature de l'homme» affiche en effet une belle permanence malgré les évidences et les incertitudes aux deux extrémités de cette idée : les peuples «non vêtus» et le monde animal.

D'un côté, on ne peut pas être certain que toute société humaine est vêtue ou parée, même en excluant, bien entendu, les témoignages primitivistes, en particulier ceux du XIX^e siècle, qui évoquent l'existence de populations complètement nues avant leur contact avec l'extérieur⁵⁰. Il est certain, en revanche, que les gens de ces populations, parce qu'ils ne portaient pas de vêtement au sens classique ou parce qu'ils étaient peu parés, ont été considérés comme des sous-hommes voire comme des animaux. Certes, face aux Amérindiens du XVI^e siècle, l'Église catholique commandait le monogénisme adamique en raison de la mission universelle d'évangélisation, mais la «nudité» des Indiens allait dans le sens des partisans du polygénisme qui cherchaient à démontrer que certains hommes ne descendaient

Les Dessus et les dessous de la bourgeoisie. Une histoire du vêtement au XIX^e siècle, Paris, Fayard, 1981, p. 15. Le sociologue Paul Yonnet écrit : «Le port du vêtement informe d'une appartenance au genre humain et fonctionne comme signal global de reconnaissance», p. 308, dans le chapitre intitulé «Les catégories humaines du vêtement», *Jeux, modes et masses*. 1945-1985, Paris, Gallimard, 1985. Tandis que le *Dictionnaire de spiritualité* établit que «Le fait de se vêtir indique une particularité du genre humain», avec un premier sens : «1. Le fait de se vêtir : *au-delà de la nature*. Le vêtement posé sur l'enfant est signe que celui-ci n'est pas un petit animal [...] ; en lui demeure déjà un esprit travaillant selon l'ordre de la raison, un nom lui est donné ; nom et vêtement le rattachent tous deux aux humains qui l'accueillent [...]» (fascicule CII-CIII, 1992, col. 511). Et «le vêtement est un signe humain spécifique. Seul l'homme s'habille et s'orne» écrit Y. Pellé-Douël dans son article «Les significations du vêtement», *Vie consacrée*, 5, 1970, p. 284.

50. D. Lestel le suppose pour les Mrabi de Thaïlande (*Les Origines animales de la culture*, Paris, Flammarion, 2001, p. 145-146). Mais Yuwadee Bootwaiwoothi m'indique qu'aucun témoignage ancien ne permet de le dire (*Mrabi, le peuple des Feuilles jaunes*, mémoire de maîtrise, 2004 ; *Mrabi, les âmes de la grande forêt*, mémoire de DEA, 2005, INALCO). Je la remercie pour cette précision.

pas d'Adam afin d'en faire des bêtes de somme⁵¹. Ce genre d'épisode a contribué à exporter l'opposition médiévale entre l'homme vêtu et la nudité non humaine. Mais surtout, le raisonnement européen a été reporté sur l'acte de parure. La parure, comme le vêtement, serait d'emblée une opération civilisatrice, arrachant l'homme à la nature, alors qu'elle est souvent, au contraire, une mise en relation de la personne avec le cosmos⁵². L'importation de la vision occidentale du nu et du vêtu se fait sentir jusque dans l'ethnologie contemporaine, nous allons y revenir.

De l'autre côté, l'homme ne peut pas être considéré comme le seul animal à se fabriquer ou à posséder des vêtements. Des chimpanzés du Sénégal se font des protections de pieds et de corps pour cueillir des fruits dans les épineux. Des bonobos sauvages prennent des feuilles en guise de parapluie, exactement comme on le faisait dans une région de l'Inde. Un crabe du détroit de Lembah se « couvre » durablement de morceaux de feuilles à des fins de camouflage. Le bernard-l'ermite se donne une coquille de gastéropode et il en change plusieurs fois au cours de sa vie⁵³. Il est difficile de ne pas considérer cela comme des vêtements, dans la mesure où l'historiographie place la fonction protectrice en première ou deuxième place, à côté des fonctions de parure, de pudeur et de communication. On trouverait bien d'autres exemples de vêtements animaux qui respectent les définitions

51. G. Gliozzi, *Adam et le Nouveau Monde. La naissance de l'anthropologie comme idéologie coloniale : des généalogies bibliques aux théories raciales (1500-1700)*, A. Estève et P. Gabellone (trad.), Lecques, Théétète éditions, 2000, spécialement p. 243-258 et *passim*; id., *La Scoperta dei selvaggi. Antropologia e colonialismo da Colombo a Diderot*, Milan, Principato, 1975. Par ailleurs, l'argument théologique calviniste – les Indiens descendent de Cham – consistait à s'opposer à la conquête, dans la mesure où cette descendance, maudite, en plus d'être pécheresse comme l'humanité entière, ne saurait être convertie. F. Lestringant, *Le Huguenot et le sauvage : l'Amérique et la controverse coloniale, en France, au temps des guerres de Religion (1555-1589)*, Genève, Droz, 2004 (3^e éd. revue et augm.).

52. Voir M. Godelier et M. Panoff (éd.), *La Production du corps. Approches anthropologiques et historiques*, Paris, Archives contemporaines, 1998, par exemple le texte de Brigitte Derlon, « Corps, cosmos et société en Nouvelle-Irlande », p. 163-186; K. Gröning, *La Peinture du corps*, Paris, Arthaud, 1997.

53. Je ne considère pas les mues puisqu'elles sont liées à des ontogenèses purement biologiques, ni les camouflages dermiques, ni les changements périodiques d'apparence. Pour le crabe, voir le film de J. Boyle et N. Rubin, *Un paradis à Sulawesi*, Grande-Bretagne, 2000, 54 min.

du vêtement humain, et aucune définition du vêtement ne parviendrait à exclure les cas animaux, en restant valable pour l'homme en général. En outre, si l'on définissait un groupe d'animaux vêtus, dont l'homme ferait partie, on ne pourrait rien en déduire à moins d'être borgésien. Les bouleversements épistémologiques qui, depuis quelques décennies, font vaciller le vieil anthropocentrisme du débat sur la nature humaine (les animaux aussi ont des cultures, etc.) n'ont pas plus d'effet de relativisation que l'évidence des préjugés historiques sur la nudité.

La supposition que le fait vestimentaire est d'une part universel (toutes les sociétés, si elles sont humaines, sont parées ou vêtues) et d'autre part exclusif (seuls les hommes connaissent le vêtement) renforce la perception «humanisante» du vêtement et de la parure. Le quantitatif (partout les hommes sont vêtus ou parés) vaut pour le qualitatif (partout le vêtement est signe d'humanité). Le raisonnement porte en lui deux errances. La première est due à la répartition traditionnelle des cultures en deux grands groupes, Nous (les sociétés occidentales, modernes) et Eux (les sociétés primitives). Pour Nous, le vêtement est globalement un signe d'humanité et les «Autres» sont vus comme formant un ensemble : de fait, un seul cas non occidental est alors en mesure de valider l'unité du phénomène et celle de sa valeur. Ainsi, lorsque Claude Lévi-Strauss écrit : « dans les très rares cas où il n'y a pas de vêtement du tout [...], il s'agit de tribus dégénérantes ; il n'y a pas d'érection chez le mâle », donc pas de perpétuation possible du groupe⁵⁴, cela donne satisfaction à ceux qui présupposent que l'homme *est* habillé et que le corps mis en culture l'est toujours et seulement dans le sens d'une humanisation. Eugénie Lemoine-Lucconi, reprenant ce propos de Lévi-Strauss, écrit : « Il me suffit que l'état d'homme nu apparaisse comme peu humain, précisément, et peu enviable⁵⁵. » Et France Borel s'appuie sur celui-ci : « Il fallait être peint pour être homme : celui [des Caduveo] qui restait à l'état de nature ne se distinguait pas de la brute⁵⁶. » La seconde errance est justement l'utilisation de catégories occidentales pour décrire (toujours génériquement) les phénomènes des autres cultures. Pour l'historienne de l'art, le corps s'offre :

54. C. Lévi-Strauss, *Mythologiques*, vol. IV : *L'Homme nu*, Paris, Plon, 1971, p. 30.

55. E. Lemoine-Lucconi, *La Robe. Essai psychanalytique sur le vêtement*, Paris, Seuil, 1983, p. 28.

56. C. Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon (Terre humaine), 1955, p. 214

[...] à toutes les marques permettant de le distinguer du règne animal. [...] Considéré comme bestial, le corps nu, absolument nu, rejoint l'ordre de la nature et confond l'homme avec la bête, alors que le corps décoré, vêtu [...], mutilé, exhibe ostensiblement son humanité [...] «le goût pour l'ornementation distingue l'être le plus intelligent de la brute plus que toute autre particularité [...]» [Théophile Gautier]. C'est donc par le refus catégorique de la nudité que l'être humain se distingue de la nature. [...] La marque [réalise] une conquête d'ordre culturel. [...] Les gestes apparemment les plus anodins [...] revêtent [le corps] d'un voile de civilisation. [...] Le corps n'est pas un produit de la nature mais de la culture⁵⁷.

Règne animal, bestialité, bête, nature, culture, ce sont des façons de voir le monde qui sont étrangères à la plupart des sociétés. Par conséquent, comment un tatouage, une scarification, un étui pénien, une couronne de plumes (ou leur absence) pourraient prendre en charge ces notions? Au-delà du pouvoir social du vêtement comme de toute intervention esthétique, la spécificité anthropologique de tels faits passe pour ainsi dire à peu près inaperçue. La mise en équivalence des valeurs et des modes de pensée entre Nous et tous les Autres est assez rare pour être signalée; alors qu'on a toutes les raisons d'être prudent sur l'égalité voire l'existence transculturelle du couple humanité/vêtement. Non seulement le mode de classement des expériences et des choses varie fortement d'une culture à l'autre, mais encore notre mode de classement en fonction des domaines du naturel et du culturel est assez récent⁵⁸. L'opposition du nu et du vêtu est déjà relative au sein du paradigme occidental et chrétien, puisque la nudité y possède plusieurs significations sociales, selon la personne et les circonstances. Autrement dit il n'y a pas une nudité mais des nudités. Les cultures vestimentaires ne se détachent pas sur le fond indifférencié de la «nature».

Confortée par une lecture européenne, la permanence du «vêtement humain» et de la «nudité animale» fut longtemps assurée de surcroît par la posture réaliste. Puisque la rationalité non occidentale ou

57. F. Borel, *Le Vêtement incarné. Les métaphores du corps*, Paris, Calmann-Lévy, 1992, dont quelques pages, citées ici, ouvrent le numéro hors série *Parures du monde* du magazine *Géo*, 2005, p. 6-7.

58. B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte, 1991 ou «Le rappel de la modernité. Approches anthropologiques», *Ethnographiques.org*, 6, novembre 2004, www.ethnographiques.org/2004/Latour.html; P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005. Voir aussi les *Comptes rendus d'enseignement* de P. Descola, *Annuaire du Collège de France*, 2000-2004, et «L'anthropologie de la nature», *Annales. Histoire, sciences sociales*, 57, 1, 2002.

ancienne n'organiserait jamais le réel de façon aussi authentique que nous le faisons depuis quelques siècles, toute interprétation indigène demande à être décryptée, toute logique nécessite une traduction. De la même façon, si les sociétés ne font pas elles-mêmes le lien entre humanité et vêtement (et cela reste à étudier) ou si elles le font mais différemment que dans les sociétés occidentales (ce qui est aussi à étudier), c'est parce qu'elles ne percevraient pas les faits en tant que tels.

On voit combien seule une anthropologie comparée du vêtement, menée à nouveaux frais, permettra de reconnaître les spécificités culturelles de cet artefact dans les différents collectifs humains. Objet investi de significations et employé pour en produire, le vêtement a peu de chance d'avoir un seul régime symbolique et pratique.

Dans le contexte occidental le vêtement est certes un idiome culturel qui donne de l'*humanitas* aux êtres. S'il arrive que des monstres ou des hommes « non vêtus » participent à l'humanité, leur nudité reste en général négative, signe de sauvagerie ou de luxure. Elle renvoie de manière exceptionnelle à un état idyllique, avant la décadence pour la culture gréco-romaine⁵⁹, et avant la Faute pour la tradition judéo-chrétienne. L'interprétation européenne de la nudité des Indiens comme signe de « l'homme sans péché » demeure de loin l'interprétation la plus problématique⁶⁰. Et la valorisation de la nudité totale, chez certains dualistes du XIII^e siècle ou chez les adamites de la fin du Moyen Âge, prête toujours le flanc à l'indignation ou à la condamnation normative⁶¹. La « religion de la nudité complète⁶² », propre à la spiritualité monastique, s'oppose au superflu, pas au vêtement en tant que tel. Elle pratique la « nudité » pour marquer la rupture avec le monde ordinaire, la dénudation (le dépouillement) indiquant mieux qu'autre chose le rapport entre le vêtement et l'état

59. Voir P. Cordier, *Nudités romaines. Un problème d'histoire et d'anthropologie*, Paris, Les Belles Lettres, 2005.

60. Voir les remarques d'O. Blanc, « Images du monde et portraits d'habits : les recueils de costumes à la Renaissance », *Bulletin du bibliophile*, 2, 1995, p. 221-262 (p. 246-251). N. Pellegrin, voir *supra* note 2.

61. H. P. Duerr, *Le Mythe du processus de civilisation : nudité et pudeur*, Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 1998, p. 283-286.

62. G. Duby, *Saint Bernard. L'art cistercien*, Paris, Flammarion, 1986.

social⁶³. La nudité qui est valorisée est une nudité symbolique, plus que physique. Elle se traduit par la pauvreté et la simplicité au moyen de vêtements bruts et possédés en nombre réduit. La pleine humanité que connaît la société chrétienne est une humanité vêtue à l'instar du modèle gréco-romain de l'homme nu et inerme. La nudité se marie mal avec l'humanité. Les spécialistes contemporains sont même plus catégoriques, on l'a vu, que les conquérants du paradis perdu ou, avant eux, certains auteurs médiévaux faisant dire aux habitants des îles que celui qui n'a pas péché n'a pas à s'habiller puisque Dieu a fait Adam nu, et que celui qui s'habille est ou bien d'un autre monde ou bien un incroyant⁶⁴.

Les images anciennes confirment cette conception qui se présente à nous à travers le temps sans modification remarquable. Elles supportent les débats qui ont pu animer cette conception en représentant par exemple des êtres à tête de chiens qui sont habillés et qui communiquent sans qu'il s'agisse nécessairement de païens⁶⁵. Cependant, ce qui semble n'être pas une histoire, ou au mieux une histoire au point mort, qui ne connaîtrait que des exceptions réprimées ou des tendances minoritaires, est parcouru de changements, exactement comme la rivière sous la surface immobile de la glace. C'est du moins ce que donne à penser une image contemporaine (fig. 1).

De l'essence à l'histoire

Il s'agit d'une publicité pour le chauffage au mazout parue plusieurs fois dans treize magazines belges entre janvier et décembre 2004⁶⁶. Ce qui sépare cette publicité (fig. 1) des images médiévales de

63. La signification des dénudations volontaires dans la cité romaine est ici frappante de similitude, voir P. Cordier, *Nudités romaines. Un problème d'histoire et d'anthropologie*, Paris, Les Belles Lettres, 2005, p. 19, 96 *sqq.*, et 371.

64. Jean de Mandeville, *Livre des merveilles du monde*, chap. xx, C. Deluz (éd.), Paris, Éd. du CNRS, 2000, p. 331-332.

65. Par exemple au tympan du narthex de l'abbatiale de la Madeleine à Vézelay (début du XIII^e siècle) qui reste difficile à interpréter, et dans les manuscrits comme au feuillet 6 verso du *Liber astrologiae* conservé à la Bibliothèque nationale, ms. lat. 7330 (premier tiers du XIII^e siècle), aux côtés d'autres races, celles-ci non vêtues.

66. Campagne publicitaire InforMazout/Consumer & Specialised 2004, agence Mediacom, création Grey Brussels. Je tiens à remercier Ward Herteleer de VZW Informazout asbl de m'avoir autorisé à reproduire ici cette publicité, ainsi que

Ce que Darwin ne vous a pas dit.

Les installations de chauffage au mazout constituent un grand pas dans l'évolution thermique de l'homme. Non seulement, vous choisissez une technique sensible à l'environnement, mais vous optez par la même occasion pour un combustible sûr et économique. Et grâce au label OPTIMAZ, vous bénéficiez en plus d'un très haut rendement. Sans doute la source de chaleur la plus intelligente du futur. Chez les animaux, ce sont les plus forts qui survivent, mais chez l'homme, c'est la loi du plus malin qui compte. Et dans ce cas-ci, la loi du plus chaud. Vous en apprendrez plus sur www.informmazout.be ou en téléphonant au 078 152 150.

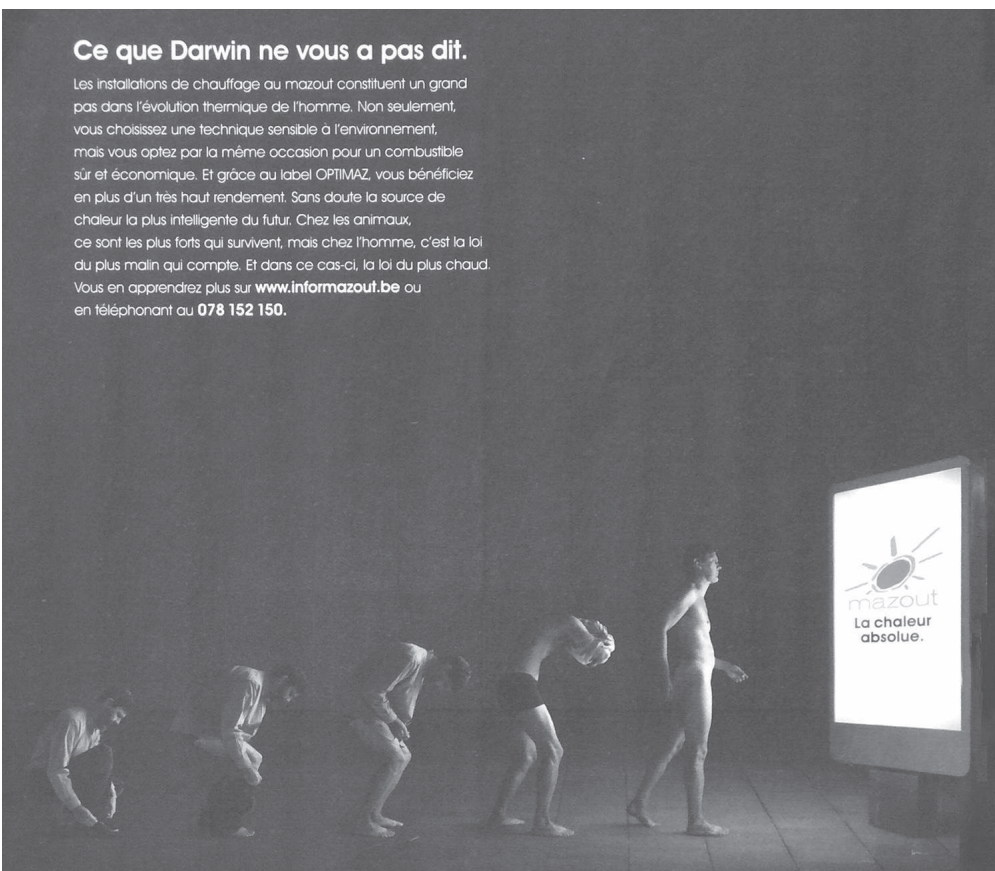


Fig. 1. Campagne publicitaire InforMazout/Consumer & Specialised, 2004, agence Mediacom, création Grey Brussels.

Cynocéphales ou de races monstrueuses, ces êtres anthropomorphes et nus qui vivent aux confins du monde⁶⁷, c'est d'abord justement l'introduction de l'histoire. Traditionnellement le vêtement (ou son

Bruno De Munter de l'agence Grey Brussels de m'avoir fourni le document d'information interne et une copie haute résolution de l'image.

67. Par exemple aux f. 117v (Troglydye, Épiphage, Blemmie et Amyctyrae) et f. 118v (aux registres supérieurs : deux êtres sans paroles, aux inférieurs : buveur à la paille et Sciritae) d'un *Bestiaire* peint dans le nord de la France, vers 1280, conservé au Getty Museum, Los Angeles, MS Ludwig XV/4.

absence) sépare les êtres au niveau de leur nature : il indique l'humanité quand la nudité connote l'animalité ou la monstruosité. Mais la découverte du Nouveau Monde, avec son humanité tout autre, puis l'évolutionnisme vont passer par là. Désormais le vêtement va séparer les êtres dans l'histoire. Ce qui était un signe d'humanité devient un signe de civilisation. D'une anthropologie qui faisait peu de place aux intermédiaires, on passe à une anthropologie marquée par la graduation. Après que Linné a introduit *homo* dans l'ordre *anthropomorpha* aux côtés d'autres primates, l'anthropologie, désormais « zoologie humaine », va se constituer en science avec les races humaines pour objet principal. Le vêtement ne va plus servir à juger seulement de la nature humaine ou animale des êtres, mais aussi du degré d'humanité des hommes. On part ainsi du primitif, proche d'un état de nature, associé à la nudité (qui signifie au sens propre dans la langue latine « sans vêtement » et « le manque »), et on arrive à l'autre bout, au civilisé supérieur, c'est-à-dire à l'Européen sous sa forme bourgeoise.

C'est exactement la logique des apparences qui préside à la mise en scène des « sauvages » lors de leur exposition publique au XIX^e siècle⁶⁸. L'idée de progrès de la civilisation – issue de l'esprit des Lumières, idéologisée par le siècle des États-nations, et relayée malgré tout par l'école de Norbert Elias – vient en toile de fond de cette dimension historique qui s'est introduite dans l'ordre des apparences : une histoire allant de l'animal à l'homme en passant par le primitif, que consacre toute une sociologie évolutionniste, à la Lewis Morgan, fondée sur des critères matériels⁶⁹. Pour les partisans du « processus de civilisation », le degré de civilisation se mesure au degré de pudeur dont font preuve les individus, à la mise à distance des fonctions biologiques, à l'usage accru des médiations interpersonnelles que permet entre autres choses le vêtement, comme première cloison entre les corps. Non seulement les sociétés préindustrielles et particulièrement la société médiévale auraient été plus proches de l'état de nature, moins adultes en quelque sorte que la nôtre, mais ce modèle

68. N. Bancel et O. Sirost, « Le corps de l'Autre : une nouvelle économie du regard », dans N. Bancel, P. Blanchard, G. Boëtsch, É. Deroo et S. Lemaire (dir.), *Zoos humains. Au temps des exhibitions humaines*, Paris, La Découverte, 2004 (2^e éd.), p. 390.

69. Lewis H. Morgan, *Ancient Society*, Londres, MacMillan & Compagny, 1877 (trad. fr. *La Société archaïque*, Paris, Anthropos, 1971) présente des « périodes ethniques », part. I, chap. 1 : plusieurs stades de l'état sauvage, plusieurs stades de l'état de barbarie, et un stade de l'état de civilisation.

d'explication de l'Occident a pour conséquence de ravalé de fait les sociétés « nues » à une soi-disant enfance de l'humanité, alors qu'elles présentent des « systèmes de civilisation » également achevés⁷⁰. La triade vêtement-nudité-humanité a bien changé de forme dans le temps. Entre l'Antiquité et hier, le vêtement a successivement été au service de deux grands partages : d'abord entre l'homme et l'animal, ensuite aussi entre l'homme occidental et tous les autres hommes. Le vieux partage ontologique est venu se couler dans une histoire récente.

Mais voilà qu'en plus de cela on assiste à un double renversement des modèles traditionnels. Premier renversement : l'homme supérieur assumerait-il son animalité ? Dans la tradition dominante, le nu est la marque par excellence du primitif et du grégaire, et le vêtement celle d'une nature humaine digne d'elle-même. Or c'est le modèle inverse que présente notre publicité évolutionniste, en déshabillant l'homme qui a atteint, nous dit-elle, le sommet de la civilisation. En regard de l'image, le slogan explique :

Ce que Darwin ne nous a pas dit. Les installations de chauffage au mazout constituent un grand pas dans l'évolution thermique de l'homme. Non seulement vous choisissez une technique sensible à l'environnement, mais vous optez pour un carburant sûr et économique. Et grâce au label OPTIMAZ, vous bénéficiez en plus d'un très haut rendement. Sans doute la source de chaleur la plus intelligente du futur. Chez les animaux, ce sont les plus forts qui survivent, mais chez l'homme, c'est la loi du plus malin qui compte. Et dans ce cas-ci, la loi du plus chaud. Vous en apprendrez plus sur [www. \[...\]](http://www. [...]).

L'être le plus évolué, parce qu'il est le plus intelligent, se déshabille. Cette inversion – du vêtu au nu – reflète un changement plus récent que l'historicisation moderne de la nature de l'homme que l'on vient d'évoquer. Ce changement peut être situé dans le courant du ^{xx}e siècle. La publicité suggère un dépassement de la doxa naturaliste en ayant pour slogan « Ce que Darwin ne vous a pas dit », mais elle évoque surtout un renversement de modèles très anciens. Les penseurs chrétiens ont posé deux natures humaines : une nature originelle, qu'on peut dire mythique et qui représente l'homme

70. Voir H. P. Duerr dans *Le Mythe du processus de civilisation. Nudité et pudeur*, Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, 1998, introduction p. 1-4 et *passim*. Pour une alternative à la confrontation Elias/Duerr (histoire/anthropologie), je me permets de renvoyer à G. Bartholeyns, « Sociologies de la contrainte en histoire. Grands modèles et petites traces », *Revue historique*, 642, 2007, p. 285-323.

idéal, l'homme d'avant la Faute, et une nature biologique, adventice, héritée de la Faute et qui renvoie à l'animal et aux sens (l'homme est mortel, il se reproduit, travaille, enfante dans la douleur...). La première nature précède la seconde. Mais dans l'image, l'ordre a été inversé : on va d'un homme-animal (barbu, pas encore redressé, au volume corporel faible et à la main non libérée) à un homme (grand, vertical et large, libre de ses mouvements et à la peau douce) qui se serait *dévêtu* de toute contingence. De façon délibérée ou fortuite, la publicité reprend les principaux éléments de l'anthropogenèse telle qu'elle est présentée dans les années 1960, y compris l'effet, ici paradoxal, du développement de la production technique⁷¹.

En outre, dans la culture médiévale, retourner à un état de nature consisterait à revenir à l'homme originel : cela reviendrait à se dépouiller de son animalité. C'est l'ambition de l'ascète, et c'est ce qui attend les meilleurs à la fin des temps. Mais aujourd'hui le retour à l'état de nature serait plutôt un retour à l'état « animal ». La nudité est valorisée et il est question d'assumer sa libido, d'avoir une sexualité éventuellement « libre », etc. Il s'agit d'apprécier la vie rustique, ne serait-ce que le temps des vacances, au bord de l'eau sous les oliviers en plein soleil. Cette tendance au « retour aux sources », qui est malgré tout (malgré nous) liée au mythe du bon sauvage et à l'écologisme, a fait les beaux jours de la dernière « théologie du vêtement » en date. Dans les années 1900-1920, les moralistes ont réagi contre le mouvement nudiste, en dévalorisant la nudité à grands coups d'autorités patristiques savamment sélectionnées, telles qu'Origène ou Augustin. Ce mouvement, aujourd'hui étendu au naturisme, opérait une vraie rupture avec la tradition d'un vêtement comme *la chose la plus naturelle à l'homme*, ainsi que le soulignait Rabelais. Rabelais, revisitant le mythe biblique dans *Le Tiers Livre*, écrivait que de la même manière que la nature a paré tout germe et toute semence de protection, la nature ayant fait l'homme nu et désarmé, il lui est naturel aussi de se protéger « la couille »⁷². On trouve la même idée chez Condillac dans *Le Commerce et le gouvernement considérés relativement l'un à l'autre*, celui-ci rangeant le vêtement dans les besoins de première nécessité,

71. Voir André Leroi-Gourhan, *Le Geste et la Parole*, Paris, Albin Michel, 1964-1965, 2 tomes.

72. François Rabelais, *Le Tiers Livre*, Paris, Chrestien Wechel, 1546, chap. viii, Paris, Gallimard, 1966, tout le passage p. 150-157.

qualifiés de naturels, par opposition aux besoins secondaires, qualifiés de factices⁷³. À la lumière de cette publicité et quand on pense au mouvement naturiste, on peut se demander si aujourd'hui la « vraie nature de l'homme » est encore de se vêtir. Ce « proprement humain » qu'est le vêtement a donc bel et bien une histoire. Cette histoire connaît même de fortes inflexions.

Le second renversement affecte le second homme biblique, celui d'après la faute : l'homme biologique. Dans la perspective chrétienne, cet homme, corrompu et dénudé de la gloire divine, doit atteindre à une réalité supérieure. C'est en prenant le chemin d'une vie pure et sans complications mondaines qu'il peut y parvenir, en imitant dans la vie terrestre l'état souverain à venir, à l'exemple du Christ qui a racheté l'humanité par son sacrifice. Mais aujourd'hui, cet homme animal, considéré comme fragile par l'exégèse contemporaine, cherche l'état de perfection – la sortie de son état précaire – par une voie précisément inverse. Ce n'est plus la voie du renoncement à soi et au monde qui est privilégiée, mais celle de la technologie et de l'attention personnelle (symbolisée par le vêtement de feuilles de Gn 3,7). C'est cette tendance qu'incarne l'humanisme quand il reprend l'idée antique de la faiblesse créatrice, une idée également présente chez quelques Pères de l'Église et quelques universitaires médiévaux, pour lesquels l'exercice de l'intelligence, même technique, rapproche de l'intelligence divine⁷⁴. Le temps a donc donné la voix à un courant plutôt minoritaire dans le christianisme, et c'est ainsi que cette publicité en vient à dénuder – et non plus à vêtir – l'homme qui réussit à pallier les défauts de sa nature.

Ces changements n'empêchent cependant pas le vêtement de rester un indice d'humanité et en tout cas l'indice d'un état « civilisé ». Qu'est-ce qui n'a donc pas changé pour que tout paraisse quand même sans histoire ? Le vêtement continue d'agir comme « un propre de l'homme » parce qu'il semble toujours aussi bien répondre à une demande d'identité *spécifique*. Il est comme une veilleuse dans une chambre encore obscure. Les anciens et les modernes

73. Étienne Bonnot de Condillac, *Le Commerce et le gouvernement considérés relativement l'un à l'autre*, Amsterdam-Paris, Jombert et Cellot, 1776, chap. vii, G. Le Roy (éd.), *Œuvres philosophiques de Condillac*, vol. II, Paris, PUF, 1948, p. 257-258.

74. Voir note 25.

affirment la supériorité des sociétés vêtues devant la nudité des autres, au lieu de relativiser l'humanité du vêtement. À un certain niveau de discours, il ne peut plus, bien sûr, s'agir de cela.

Au Moyen Âge, qui est un contexte moins anthropocentré que la Renaissance ou l'époque classique, le vêtement agit comme symbole d'humanité dans la mesure où la définition de l'humain relève beaucoup plus qu'aujourd'hui de la séparation axiologique entre ce qui est divin, angélique, spirituel d'une part, et ce qui est bestial, inférieur, irrationnel d'autre part. Cette coupure fondamentale, le vêtement était à même de la prendre en charge puisqu'il peut nier physiquement le corps et qu'il exprimait l'intériorité, l'âme. Dans l'ontologie contemporaine, c'est une tout autre ambiance, mais la prégnance distinctive du vêtement ne paraît pas moins grande. En 2003, trois généticiens en anthropologie évolutionnaire publient dans la très sélecte revue *Current Biology* un article au titre évocateur : *Molecular Evolution of Pediculus humanus and the Origin of Clothing*⁷⁵. Les auteurs démontrent la différenciation du pou en deux sous-espèces – pou de tête et pou de corps – il y a environ cent mille ans. Cette différenciation suggérerait, disent-ils, « par inférence » l'époque de la généralisation du port du vêtement (la naissance d'une nouvelle niche écologique tient lieu d'argument génétique). De là, ils font explicitement du vêtement un outil pour la conquête du monde (hors de l'Afrique) par les « premiers hommes modernes » : le vêtement serait une étape significative de leur développement. L'humain et le vêtement sont ici associés sur un plan on ne peut plus naturaliste, celui de l'hominisation.

Que ce soit au Moyen Âge avec le proverbe « Nu comme une bête » ou dans cet article d'histoire génétique, le vêtement sert à élaborer l'identité humaine sur un mode essentialiste. Ce mode a un fonctionnement relativement simple, il utilise un repoussoir. Il s'agit toujours de la notion d'animal : c'est-à-dire l'animal qui, à part quelques exceptions, n'a pas de vêtement, ou l'animal qui, considéré comme naturellement vêtu, n'a pas besoin de vêtement. La nature de l'homme, dit Buffon, serait plus incompréhensible encore s'il n'existait point d'animaux. Et Giorgio Agamben, citant Buffon, demande aux animaux

75. R. Kittler, M. Kayser et M. Stoneking, « Molecular Evolution of *Pediculus humanus* and the Origin of Clothing », *Current Biology*, vol. XIII, 2003, p. 1414-1417 (erratum vol. XIV, 2004, p. 2309).

de faire de nous des humains par leurs différences. Agamben écrit encore – sans qu'on ne sache plus bien sur quel registre, de l'analyse ou de l'idée personnelle, il se situe – que l'homme, après Linné, doit se reconnaître dans un non-homme s'il « est l'animal qui doit se reconnaître humain pour l'être⁷⁶ ».

Si le vêtement participe toujours à l'établissement de l'identité humaine, nourrissant la tradition discontinuiste au sein même du paradigme darwinien, c'est parce que, placé d'abord au rang de qualité humaine, il se trouve désormais à cheval sur les deux grandes classes de critères distinctifs (nature/culture) qui structurent toute l'épistémè moderne : avec le vêtement, les distinctions *culturelles* se rapportent en fin de compte à des distinctions de *nature*, ou qui sont pensées comme telles : le vêtement pour la raison (l'objet et la technique), le vêtement pour le rapport à soi et aux autres (l'intériorité, la conscience, la pudeur), le vêtement pour la nécessité (la prématurité, l'inadaptation au milieu, l'outil de feinte à la chasse), le vêtement pour la sociogenèse (la sémiotisation des corps).

Pour peu que nous prenions acte du caractère local et historique de ce critère, comme de bien d'autres critères, dans la caractérisation de l'humain et des non-humains, nous devrions pouvoir penser une identité humaine qui se fonde davantage sur des représentations dynamiques et moins sur des natures immuables. Ce qui revient à concevoir une anthropologie de la distinction humaine comme histoire des idées, des normes et des pratiques de l'humanité, dût-on en passer par le pou.

76. G. Agamben, *L'Aperto. L'uomo e l'animale*, Turin, Bollati Boringhieri, 2002, trad. fr. : *L'Ouvert. De l'homme et de l'animal*, Paris, Payot & Rivages, 2002, p. 7, 44, 46.

Nature adamique et nature déchue Une culture qui ne dit pas son nom

Vincent Jolivet

À la supériorité reconnue de l'homme raisonnable sur le monde animal s'oppose la faiblesse de l'homme sans raison, bien démuné en tant qu'animal. Ce thème de l'infra-animalité corporelle de l'homme traverse le Moyen Âge. Au ^v^e siècle, Sidoine Appolinaire oppose au caractère misérable de l'homme, s'il est seulement un corps, la valeur de l'homme véritable, qui est âme. En dehors de l'âme, «l'homme ne jouit d'aucun bien propre : il est moins élancé qu'un arbre de futaie, moins fort que le lion [...] moins véloce que le chien [...] sa voix a moins d'éclat que le braiment de l'âne. [...] sa vue est moins perçante que celle de l'aigle, son ouïe moins fine que celle du sanglier, son odorat moins subtil que celui du vautour, son sens du goût moins développé que celui du singe, son sens du toucher moins développé que celui du ver de terre [...]»¹. Vue, ouïe, odorat, goût, toucher : pas un des sens de l'homme n'équivaut à ceux, mieux développés, des animaux qui dépassent l'homme encore par leur puissance physique. Pour autant, les médiévaux, convaincus de leur faiblesse corporelle, ne font pas du corps un critère de hiérarchisation pour penser leur place dans l'ordre de la Création. À l'évidence de la faiblesse corporelle humaine répond l'évidence de la supériorité de l'homme sur les animaux. Saint Augustin rappelle pourquoi et explique comment l'homme se doit de surpasser les démons : « Quel homme rivalisera pour les yeux avec les aigles et les vautours ; pour le nez avec les chiens ; pour la vitesse avec les lièvres, les cerfs et tous les oiseaux [...] ». Mais,

1. Sidoine Appolinaire, *Lettre à Philagrius VII*, 14, 5-7, cité par P. Courcelle, *Connais-toi toi-même, de Socrate à saint Bernard*, Paris, Études augustiniennes, 1974, p. 188-189.

tout comme nous dépassons ces bêtes par notre faculté de raisonner et de comprendre, nous devons faire mieux que les démons par une vie convenable et honnête. Et si la divine Providence a favorisé des êtres – sans nul doute inférieurs à nous – de certains avantages physiques, c'est bien pour que ce qui nous rend supérieurs aux animaux devienne pour nous l'objet de soins autrement attentifs que ne l'est le corps². » L'homme se distingue de l'animal par sa capacité à raisonner et y puise le fondement de sa supériorité. Distinction consacrée par la célèbre définition augustinienne de l'homme comme « animal rationnel et mortel. Rationnel pour se distinguer de l'animal, mortel pour se distinguer des anges³ ». L'injonction à soigner attentivement cette faculté propre à l'homme se comprend bien : sans elle, l'homme perd sa spécificité qui le rend supérieur aux animaux, il se risque à devenir un animal, et le moins bien muni de tous. Car cette capacité de raisonnement, cette disposition compensatoire de l'homme est une disposition fragile que le quotidien éprouve.

C'est évidemment (comme toujours) la sexualité qui, plus que toute autre activité humaine, menace la raison, car – et nous verrons comment – elle ne lui est pas soumise. L'acte sexuel est par conséquent saturé de prescriptions théologiques, médicales dont le respect permet d'éviter un comportement qui rapprocherait l'amant trop fougueux de l'animal. Le risque de ce rapprochement est toujours rappelé par les théologiens soucieux de démontrer le fondement des normes comportementales et le bien-fondé des interdits. Le thème de la sexualité contre nature est exemplaire du recours à l'animal que les hommes ont eu pour se définir, sur un mode dichotomique. Alexandre de Halès (XIII^e siècle) l'affirme : « Connaître ton épouse à la manière des bêtes est contraire à la nature humaine⁴. » Pourtant, si le souci des hommes au Moyen Âge était de se distinguer des animaux – par une sexualité maîtrisée notamment –, ils érigèrent paradoxalement le comportement animal en norme du bon rapport sexuel, conforme à la nature. Obsession médiévale de se distinguer

2. Augustin, *La Cité de Dieu* (*De Civitate Dei*, trad.), VIII, 15, dans saint Augustin, *Œuvres*, Lucien Jerphagnon (éd.), t. II, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 2000.

3. *Ibid.*

4. Alexandre de Halès, *Somme théologique*, III-II, 2, Florence, 1930, p. 656.

des animaux et exemplarité du modèle animal : comment comprendre l'articulation de deux propositions en apparence si contradictoires ?

Libido et sexe contre nature

Les preuves de l'irrationalité de l'activité sexuelle sont nombreuses, à commencer par le fait que le mouvement des organes génitaux n'obéit pas à la raison, contrairement aux autres membres, comme l'affirme Thomas d'Aquin⁵ à la suite d'Aristote. Pour saint Augustin, cette domination de la libido sur l'esprit, à laquelle est même soumis « l'homme vivant dans la tempérance, la justice et la piété », s'exprime paradoxalement aussi par l'absence éventuelle de désir lorsque l'acte sexuel n'exprime que la volonté – non condamnable – d'engendrer⁶. Il l'interprète comme la marque de la nature déchue de l'homme : « La chair, par sa désobéissance [porte] en quelque sorte témoignage pour dénoncer la désobéissance de l'homme. » La libido est apparue, et la sexualité idéale consisterait en une sexualité où la libido serait vaincue, marquant un retour à un état originel de l'humanité. Cette sexualité idéale, nous dit saint Augustin, Adam et Ève l'ont connue :

Ainsi, sans le péché, des noces dignes de la félicité du paradis auraient engendré une descendance digne d'affection sans connaître la dégradante libido. Mais comment cela aurait-il pu se faire ? Nous n'avons actuellement pas d'exemple pour nous l'apprendre. Cependant, il ne doit pas sembler incroyable que ce membre, sans cette honteuse libido, aurait pu obéir à la volonté à laquelle tant de membres obéissent de nos jours. Ne remuons-nous pas nos mains et nos pieds comme nous le voulons pour réaliser les actes qui leur sont propres [...] ? [...] Alors, pourquoi ne pas croire que, pour l'œuvre de la génération, sans la

5. « Le mouvement des organes génitaux n'est pas soumis à l'empire de la raison, comme c'est le cas pour le mouvement des autres membres extérieurs. » Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, II-II, q. 151, a. 4, rép., A. Raulin (coord.), A. M. Dubarte, C. Geffré, *et al.* (éd.), t. III, Paris, Éd. du Cerf, 1984-1986, p. 857 ; « Parmi les vices d'intempérance, ceux qui méritent principalement la honte sont les vices sexuels. Parce que les organes génitaux n'obéissent pas, et parce que la raison se trouve absorbée au maximum. » *Ibid.*, II-II, q. 151, a. 4, sol. 3.
6. « Il est ainsi tout à fait étonnant que la libido refuse obéissance [aussi] à la volonté d'engendrer », Augustin, *La Cité de Dieu*, XIV, 16, dans saint Augustin, *Œuvres*, L. Jephagnon (éd.), t. II, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 2000.

libido, salaire du péché de désobéissance, des membres comme les autres auraient pu servir avec obéissance les hommes sur un signe de leur volonté⁷?

La chair, exemplaire de la nature déchue de l'homme, n'est pas soumise à l'empire de la raison. Pire, parce que l'excitation est la «jouissance la plus grande parmi celles du corps⁸», elle engendre la cécité de l'esprit, et en elle s'enracinent les autres vices. Thomas d'Aquin se demande, dans une question⁹ de sa *Somme théologique* intitulée «L'aveuglement de l'esprit et l'hébétéude des sens», si les vices viennent de la chair. Il convoque d'abord saint Grégoire qui «affirme que [...] la cécité de l'esprit vient de la luxure¹⁰», et il poursuit :

Les vices charnels, c'est-à-dire la gourmandise ou la luxure, consistent dans les plaisirs du toucher, c'est-à-dire de la nourriture et des actes sexuels. Ce sont les délectations les plus violentes entre toutes celles du corps. C'est pourquoi, par de tels vices, l'intention de l'homme s'applique au maximum aux réalités physiques, et par conséquent son activité dans le domaine intelligible s'affaiblit, mais davantage par la luxure que par la gourmandise, dans la mesure où les plaisirs sexuels sont plus violents que ceux de la table. C'est pourquoi la luxure engendre l'aveuglement de l'esprit qui exclut pour ainsi dire totalement la connaissance des biens spirituels.

Le plaisir, les délectations du corps, excessives, posent problème ; elles engendrent l'aveuglement de l'esprit. Certains auteurs médiévaux, des médecins notamment, tel Constantin l'Africain¹¹, à la suite de Galien, reprenant les arguments de Platon et d'Aristote, considèrent que le plaisir est utile, intervenant comme une stimulation nécessaire pour assurer la conservation de l'espèce. Proche du discours théologique normatif, le discours médical ajoute généralement que la

7. Augustin, *La Cité de Dieu*, XIV, 23, dans saint Augustin, *Œuvres*, Lucien Jerphagnon (éd.), t. II, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 2000.

8. *Ibid.*, XIV, 16.

9. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, II-II, q. 15, a. 3, rép., A. Raulin (coord.), A. M. Dubarte, C. Geffré, et al. (éd.), t. III, Paris, Éd. du Cerf, 1984-1986, p. 107.

10. Grégoire, *Moral.* XXXI, 45, Patrologie latine (désormais PL) 76, 621, cité par Thomas d'Aquin dans *op. cit.*, II-II, q. 15, a. 3, s. c., t. III, p. 107.

11. *Viaticum*, livre VI, [Lyon, 1510], cité par D. Jacquart et J. Thomasset dans *Sexualité et savoir médical au Moyen Âge*, Paris, PUF (Les Chemins de l'histoire), 1985, p. 111, note 2.

jouissance aide à surmonter le dégoût suscité par le recours à des organes « honteux ». Le plaisir a donc une finalité biologique. Mais il demeure suspect : Guillaume d'Auxerre nous dit que le saint homme doit l'endurer pour se reproduire ; pour Gratien il est un péché, même dans le cadre d'une union légitime : « Ceux qui s'accouplent non pour engendrer les enfants, mais pour satisfaire leurs désirs, apparaissent davantage comme des fornicateurs que comme des époux¹². » On ne doit pas le rechercher pour lui-même ; il est un moyen, certainement pas une fin. Le rappel de la finalité biologique du plaisir ne pouvait que s'accorder aux exigences chrétiennes, car il impliquait la reconnaissance des limites à ne pas dépasser. Pour les médecins, comme pour les théologiens, le problème du plaisir est une question de mesure. Thomas d'Aquin ne considère pas le plaisir comme nécessairement négatif. Dans un article de la seconde partie de sa *Somme théologique* intitulé « Le plaisir empêche-t-il l'exercice de la raison¹³ ? », il affirme qu'il y a aussi un plaisir de la raison à l'œuvre. C'est l'excès de plaisir qui est condamné : saint Thomas le dit bien, les plaisirs les plus excessifs vont contre l'ordre de la raison. Cette mesure du plaisir et l'idée que tout excès est nuisible trouvent chez les théologiens une équivalence biologique assez inattendue mais qui se comprend bien : Albert le Grand affirme qu'un coït excessif provoque une émission inapte à engendrer ; son intensité doit donc faire l'objet d'une réglementation. Thomas d'Aquin partage ce jugement : « L'émission désordonnée de semence est contraire au bien de la nature qui est la conservation de l'espèce¹⁴. »

L'analogie mérite d'être soulignée : soumis à l'emprise de la libido, l'homme se détourne de sa nature raisonnable et le produit de ses actes contrarie le dessein (procréateur) de la nature. Pour le dire autrement : l'homme détourné de *sa* nature s'oppose, par ses actes, à *la* nature. Cette opposition au dessein naturel intervient comme la conséquence et la preuve de l'écart de l'homme par rapport à la nature. L'intempérance sexuelle contrarie la nature pour des raisons physiologiques supposées ; inversement, l'absence éventuelle de plaisir

12. Cité par D. Jacquart et C. Thomasset dans *Sexualité et savoir médical au Moyen Âge*, Paris, PUF (Les Chemins de l'histoire), 1985, p. 125.

13. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I-II, q. 33, a. 3, rép., A. Raulin (coord.), A. M. Dubarte, C. Geffré, *et al.* (éd.), t. II, Paris, Éd. du Cerf, 1984-1986, p. 231.

14. Thomas d'Aquin, cité par J.-L. Flandrin, *Le Sexe et l'Occident*, Paris, Seuil, 1981, p. 117.

témoigne également de l'opposition de la libido au dessein de la nature. Le plaisir – par son absence, tout comme par son excès – se trouve dissocié du respect du dessein naturel, le contrarie. Sa recherche incite les hommes à des comportements sexuels condamnables et à l'élaboration de techniques contraceptives. Pour les médiévaux, le respect de la nature est essentiel. C'est au prisme de ce principe que les théologiens dénoncent les mauvais comportements et qu'ils en définissent l'échelle de gravité.

Gratien, dans le canon *Adulterii malum*, nous dit que le pire des péchés « c'est l'acte contre nature, lorsqu'un homme veut user d'un des membres de sa femme qui n'est pas fait pour cela ». Le terme « sodomie » au Moyen Âge désignait l'ensemble des actes sexuels dénués de toute finalité procréatrice, et la pratiquer avec son épouse n'était pas une circonstance atténuante. Que Gratien aborde ce péché dans le cadre de la sexualité conjugale donne toute sa force à sa condamnation. Si nous faisons aujourd'hui clairement le distinguo entre des pratiques telles que la masturbation, l'homosexualité et les rapports zoophiles, le Moyen Âge les considère globalement comme des rapports contre nature. Le concile d'Ancyra (314) « met dans le même panier [...] ceux [...] qui se mélangent au bétail et ceux qui se corrompent avec des hommes¹⁵ ». Et la condamnation de telles fautes est ainsi introduite : « Sur ceux qui ont agi ou agissent irrationnellement¹⁶ », soulignant encore le lien entre la perte de la raison et l'opposition à l'ordre naturel.

La différenciation entre ces comportements sexuels a son histoire que l'étude des pénitentiels permet de retracer. En mille ans, les médiévaux – si ce terme a encore un sens – ont eu le temps de s'interroger sur ce qui les opposait le plus à leur nature, les pratiques qui la mettaient le plus radicalement en péril, et leurs réponses ont varié. La bestialité (la zoophilie) a finalement emporté la palme. Elle brouille en effet de manière spectaculaire la frontière entre l'homme et l'animal. C'est une évidence dans la société d'aujourd'hui, mais Joyce E. Salisbury¹⁷ a démontré que ce ne fut pas nécessairement

15. P. J. Payer, *Sex and the Penitentials. The Development of a Sexual Code*, 550-1150, Toronto-Buffalo-Londres, University of Toronto Press, 1984, p. 45.

16. *Ibid.*

17. Lire à ce sujet *The Beast Within: Animals in the Middle Ages*, New York, Routledge, 1994, notamment chap. III, « Animal Sexuality », p. 90.

la pratique la plus problématique au Moyen Âge. Homosexualité, sodomie, masturbation, zoophilie sont autant de comportements très différenciés aujourd'hui mais que les médiévaux considéraient comme l'expression d'une même faute – contre nature – et dont ils hiérarchisaient la gravité selon un ordre déroutant pour notre époque¹⁸. La prégnance du modèle naturel au Moyen Âge motive des distinctions fondamentales qui n'ont maintenant plus grand sens (pas plus que la conformité à un quelconque modèle naturel en matière de sexualité humaine), comme entre l'homosexualité active et l'homosexualité passive (*mollities*), considérée comme plus grave. Dans la première, l'homme conserve le rôle actif qui lui est *naturellement* dévolu quand il l'abandonne dans la seconde. Cette « féminisation » de l'homme représente une transgression de plus par rapport à l'ordre naturel.

La finalité naturelle de la sexualité, c'est la procréation. Tout usage détourné du sexe (la chair soumise aux dérèglements libidineux) a par conséquent été stigmatisé comme « contre nature », car s'opposant à son dessein.

L'animal, modèle du comportement naturel

Au Moyen Âge on fait ce constat (l'observation de la nature le dément pourtant) que, de tous les animaux, seul l'homme a la capacité d'éjaculer hors d'une matrice, de s'unir à chaque instant, même lorsque la femme est enceinte. Seul l'homme est capable de s'accoupler avec un « partenaire » d'une autre espèce ; bref, seul l'homme peut ne pas se conformer à la nature. Ce respect de la nature, les penseurs médiévaux

18. Dans le pénitentiel de Colomban (c. 590), les peines prévues pour la masturbation et pour la bestialité sont les mêmes : une pénitence de six mois à un an en fonction du statut marital du pécheur quand la sodomie était punie de dix ans de pénitence, voir L. Bieler (éd.), *The Irish Penitentals: Scriptores Latini Hiberniae*, vol. V, Dublin, Dublin Institute for Advanced Studies, 1963, p. 103. Il faut attendre le XIII^e siècle pour que la bestialité soit considérée, par les scolastiques, comme le pire péché sexuel. La condamnation des rapports bestiaux culmine chez Thomas de Chobham : l'homme ou la femme coupable est astreint à une pénitence de quinze ans (vingt s'il est marié) et doit vivre pieds nus, ne jamais entrer dans une église, ne plus manger de viande, ni de poisson, ni boire d'alcool ; l'animal doit être tué, brûlé et enterré afin d'effacer la transgression des mémoires, voir T. de Chobham, *Summa confessorum*, F. Broomfield (éd.), Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1968, p. 402-403.

en trouvèrent la meilleure illustration chez les animaux. Saint Ambroise¹⁹ affirme que leur sexualité ne répond qu'à la finalité naturelle procréatrice. Les animaux ignorent totalement la passion de la chair, puisque la nature leur a assigné des périodes de rut. Alors que le souci des hommes au Moyen Âge était de se distinguer de l'animal, ils lui reconnaissent une sexualité exemplaire, conforme au dessein naturel et en cela à imiter. Cette reconnaissance de l'animal comme modèle fut interprétée par certains comme une injonction paradoxale de la pensée chrétienne à imiter le comportement animal. Pour Clément Rosset, l'homme cherche à se distinguer de l'animal, mais conserve l'idée que « l'activité sexuelle de l'homme est paradoxalement une activité spécifiquement animale, une activité étrangère à l'homme en tant que tel. [...] l'affirmation de l'humain a pour condition et point de départ l'affirmation contradictoire d'une animalité inhérente à l'homme », et de conclure : « L'homme doit faire l'amour comme un animal ; sinon il n'est pas un homme »²⁰.

L'énoncé d'un tel renversement – l'homme doit se comporter comme un animal – est stimulant. D'une certaine manière, il fut vrai dans un contexte très particulier de l'histoire chrétienne. Pour tendre vers le divin, certains ascètes ont recherché à animaliser leur corps. Mais ces pratiques n'étaient pas pensées comme l'affirmation d'une humanité mais bien comme un mouvement vers le divin, et on sait comment ces pratiques furent jugées par l'orthodoxie chrétienne²¹. Pour les médiévaux, ériger l'animal en modèle du comportement naturel, c'était rappeler une évidence : l'animal n'est pas doué de raison et n'a de comportement que naturel. Il n'a guère le choix, et même dans ses comportements les plus furieux, l'animal se conforme à sa nature. C'est ce qu'exprime Gilles de Corbeil : « Les animaux les plus féroces l'emportent en ceci sur l'homme qu'ils s'accouplent et se reproduisent suivant les lois de leur sexe. [...] Chose stupéfiante, [...] des êtres dépourvus de raison obéissent à la raison et se soumettent aux lois de la nature, tandis que l'homme, oublieux de cette raison qui

19. Ambroise, *In Luc*, Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum (désormais CSEL) 14, 4, Editum consilio et impensis Academiae scientiarum Austriacae, Vienne, p. 28 (voir Roy n. 31).

20. C. Rosset, « Le miroir animal », *Critique*, 375-376 : (*L'animalité*), 1978, Paris, Éd. de Minuit, p. 864-866, rééd. 2004.

21. Voir le texte d'A. Bellanger dans ce volume.

est son apanage, se livre [...] aux excès les plus violents²².» Les débordements sexuels humains en revanche sont le symptôme du renoncement à la raison, c'est-à-dire qu'ils constituent le déni de la nature raisonnable de l'homme. Ce qui est permis à l'animal ne l'est pas nécessairement à l'homme, puisque leur nature diffère. Augustin nous dit que la luxure n'est pas mauvaise chez les animaux, qu'il considère comme naturellement luxurieux²³. En revanche, sa nature raisonnable interdit à l'homme d'être luxurieux. Dès lors, il ne s'agit pas pour l'homme de calquer son comportement sur celui de l'animal. Mais plutôt, de se conformer, comme l'animal lui en donne l'exemple par la force des choses, à sa propre nature, raisonnable. Dans la proposition de Clément Rosset il conviendrait donc, pour qu'elle soit exacte au Moyen Âge, de remplacer les termes « animalité » et « animal » par les termes « nature » et « naturel ». Cette substitution revient à exprimer les tautologies maintes fois répétées par les médiévaux selon lesquelles « la sexualité est une activité spécifiquement naturelle » et « l'homme doit faire l'amour selon sa nature ». La leçon du monde animal serait de se conformer à sa nature et certainement pas de se comporter comme un animal.

Une dissymétrie fondamentale entre l'homme et l'animal se révèle. Pour ce dernier le respect de *sa* nature propre et le respect de *la* nature sont des principes différenciés ; autrement dit, sa nature peut aller contre le dessein (procréateur) de la nature. Le cas de l'homme est différent : il se *doit* de respecter la nature, parce que sa nature propre (rationnelle) le lui *commande* et au risque de se perdre en tant qu'homme. Ce rapport spécifique de l'homme à la nature le singularise. Mais surtout, il présente un intérêt majeur : il permet de penser la singularité de l'homme en termes « naturels » (de nature) et non en termes de culture. Nous entrevoyons une archéologie de la culture – tout entière naturalisée – qui ne dit pas son nom ou plutôt que les médiévaux se refusaient à assumer en tant que telle. Poursuivons avec l'exemple de la sexualité pour essayer d'en préciser les contours.

22. Gilles de Corbeil, *Hierapigra*, dans C. Vieillard, *Essai sur la société médicale et religieuse au XII^e siècle. Gilles de Corbeil, médecin de Philippe-Auguste et chanoine de Notre-Dame, 1140-1124 ?* (avec un fac-similé du manuscrit de la *Hierapigra*), Paris, H. Champion, 1908, p. 261-262.
23. Voir Augustin, *Against Julian* [*Contre Julien*], M. A. Schumacher (trad.), New York, The Fathers of the Church, 1957, vol. XXXV, p. 199-200, rééd. Washington D. C., Catholic University of America, 1977.

Naturaliser la culture

Dans un développement consacré à la pudeur, Augustin s'interroge sur les différences entre le coït animal et l'acte humain. Le modèle naturel est au cœur de sa réflexion critique sur les préceptes des cyniques. Pourquoi contenir dans la sphère intime le rapport sexuel si celui-ci est légitime et conforme à la nature ? Au précepte cynique, fameusement mis en pratique par Diogène, selon lequel il n'y a aucune honte à se livrer sur la place publique à l'union conjugale puisque cette union est juste, Augustin répond que « la pudeur a plus de valeur pour inspirer aux hommes le respect de l'autre que l'erreur de vouloir les pousser à être semblables à des chiens ²⁴ ». Il témoigne ici de la volonté constante au Moyen Âge de se distinguer des animaux : la pudeur est un sentiment qui intervient comme une alarme, préservant la dissemblance entre les hommes et les animaux. Mais l'intérêt de cet exemple de la pudeur est ailleurs : l'homme l'éprouve, pas l'animal. La pudeur est propre à l'homme, caractérise sa nature déchue.

Quand Augustin imagine la sexualité idéale, comme on l'a vu précédemment, affranchie de l'emprise de la libido, où la volonté régirait le mouvement des membres génitaux comme de n'importe quel autre membre du corps, c'est à Adam et Ève qu'il se réfère ; au couple d'avant la Chute. Quand Augustin vante la valeur pour les hommes de la pudeur, c'est à une autre nature de l'homme qu'il renvoie, à sa nature déchue. La pudeur est une conséquence de la Chute, le stigmate de la prise de conscience du caractère honteux des organes génitaux qu'Adam et Ève se dissimulent spontanément. Nature adamique et nature déchue. Il n'est pas question pour l'homme de *connaître* la première, puisqu'elle n'est plus la sienne ; déchu, l'homme doit composer avec la libido, les passions, autant de dérèglements auxquels n'était pas confronté l'Adam prélapsaire, en harmonie avec Dieu. Cette nature adamique est déjà une relation de domination sur le monde animal ²⁵, mais elle a quelque chose en commun avec la nature des animaux : elle n'est pas une alternative, un modèle auquel Adam a le choix de

24. Augustin, *La Cité de Dieu*, Livre XIV, 20, dans saint Augustin, *Œuvres*, Lucien Jerphagnon (éd.), t. II, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 2000.

25. Adam nomme les animaux, voir à ce propos la contribution de P.-O. Dittmar, dans ce volume.

se conformer ou non ; elle a une valeur impérative. De même que l'animal, Adam – dans son état d'innocence – ne peut que se conformer à sa nature. L'homme déchue a perdu cette nature harmonieuse et sans tiraillement, mais il continue à s'y référer comme but, comme un état qu'il se doit de retrouver. Pour formuler différemment les choses, la nature adamique est un modèle, un idéal et la nature déchue une condition. Dans son rapport à la nature, l'homme s'est dissocié de l'animal par le péché originel et il a le choix : tendre vers sa nature adamique ou s'en écarter plus encore.

Cette spécificité de l'*ethos* de l'homme – ce choix – nous l'appellerions aujourd'hui sans hésiter « culture ». Les médiévaux n'emploient pourtant jamais ce terme et pensent cette spécificité de l'homme comme une nature.

Pourquoi ? Les médiévaux avaient conscience de la spécificité de l'*ethos* humain, mais sans doute se refusaient-ils à la valoriser en l'opposant à la nature, car la nature a été créée par Dieu, de même que l'homme ; elle est une des « principales ombres de Dieu²⁶ ». La conscience de la singularité de l'*ethos* de l'homme n'est pas ressentie, dans le système chrétien, comme une émancipation de l'homme par rapport à l'ordre de la Création. Bien au contraire, elle est la marque d'une culpabilité, de la rupture entre Dieu et les hommes. Et l'assimilation de cet *ethos* de l'homme à la nature (la loi divine) le maintient sous l'autorité de Dieu. Cette nature n'est pas « naturelle » au sens précisément où pour nous elle s'opposerait à la culture. Elle est théologico-morale, transcendante, une nature universelle qui n'a pas grand-chose à voir avec la nature observable, mais que les médiévaux ont constamment fait coïncider avec cette dernière. Les médecins médiévaux contribuèrent grandement à bâtir cette confusion, et à parachever ainsi la naturalisation de l'*ethos* humain. Pour mieux comprendre cela, revenons une fois encore à l'exemple de la sexualité.

Albert le Grand se demande : « Pourquoi tous les animaux, à l'exception de l'homme, sont-ils *bruyants* pendant le coït²⁷ ? » Le silence attribué à l'espèce humaine témoigne de la pudeur qui la caractérise (nature déchue) ou de l'attrait qu'elle éprouve pour le secret. Par son

26. C. Rosset, *L'Anti-Nature*, Paris, PUF (Quadrige), 2004, p. 5.

27. Albert le Grand, *Quaestiones super de animalibus*, I, q. 13, dans E. Filthaut et al. (éd.), *Sancti doctoris ecclesiae Alberti Magni, Opera omnia*, t. XII, Monasterii Westfalorum, Aschendorff, 1955.

respect du silence, l'homme se conforme bien à sa nature déchue, pudique, lorsque la raison l'emporte. Et pour les médiévaux, cette nature de l'homme est bien une « nature naturelle » au sens où elle n'est pas seulement le respect d'une prescription théologique mais où elle correspond pleinement à la nature physiologique de l'homme. Cette conversion d'une nature déchue (culturelle à nos yeux) en « nature naturelle » (biologique) est opérée par les médecins – auxiliaires précieux de la théologie – qui expliquent le déterminisme physiologique de cette pudeur : sous l'effet d'un plaisir intense, le cœur se contracte et, comme lorsqu'il a peur, l'homme reste muet. Adam ne connaissait pas cette honte et c'est comme si, après la Chute, la nouvelle condition de l'homme (nature déchue) s'était exprimée intimement dans le corps de l'homme, modifiant ses rouages physiologiques (« naturels »).

Un autre exemple : saint Jérôme nous dit que les animaux s'accouplent selon une position unique qu'il qualifie de naturelle²⁸. Sur ce point, il nous faut (à nous les hommes) les imiter. En nous conformant à ce que la nature a prévu pour nous, non en imitant la position des bêtes. À propos de ces positions, Albert le Grand établit plusieurs degrés dans la faute commise : « La plus faible déviation est la position latérale, ensuite vient la position assise, puis debout, enfin, la plus grande est *retrorsum* à la façon des juments²⁹. » Toutefois, Albert le Grand ne considère pas cette dernière comme un péché mortel et accepte l'éventualité d'un écart par rapport au mode « naturel », dans le cas de l'obésité par exemple. La réprobation de l'inversion des positions n'est pas ici motivée par l'empêchement qu'elle pourrait présenter pour la procréation, mais par un souci d'hygiène et par la crainte sous-jacente d'une contamination de l'homme au contact de la semence féminine. La position, condamnable parce qu'elle s'oppose au dessein naturel procréateur, l'est aussi car elle est dangereuse d'un point de vue physiologique – Avicenne plaçait d'ailleurs les « mauvaises figures » parmi les dangers du coït : manière une fois encore de faire coïncider nature déchue et « nature naturelle »³⁰.

28. Jérôme, *Adv. Jovinianum*, PL 23, coll. 281.

29. Albert le Grand, *IV Sententiarum*, dist. XXXI, G, art. 24, dans *id.*, *Opera omnia*, A. Borgnet (éd.), Paris, L. Vivès, 1890-1899, p. 263.

30. Avicenne, *Canon*, livre III, fén. 20, tr. I, c. 6.

Résumons-nous. Le silence du plaisir extatique, l'homme se doit de le cultiver pour rester conforme à sa nature pudique. Et les médecins nous expliquent comment la nature biologique de l'homme en est la cause et en quoi l'écart comportemental avec l'exemple animal est bien naturel. De la même manière, ils démontrent que le choix de la (bonne) position du coït doit se conformer à la nature physiologique des espèces. Les médiévaux se refusaient à penser leur spécificité dans la nature en des termes autres que naturels. Ce que nous avons appelé nature déchue et que nous considérons aujourd'hui comme de la culture relève bien de la nature au Moyen Âge. Bruno Roy a souligné ce que ce déterminisme avait de paradoxal : « Moyennant [des] règles inspirées du déterminisme animal, l'homme pouvait accéder au niveau de l'humain et du raisonnable ; la culture rejoignait la nature³¹. »

L'accent mis au Moyen Âge sur le respect impératif de la nature a conduit les médiévaux à considérer les animaux comme un modèle positif de comportement conforme à la nature. Mais dans le même temps, la nature déchue dont le risque fondamental est pour l'homme, avec la perte de la raison, de n'être plus qu'un animal et, comme nous l'avons dit, le plus démuné de tous, a poussé les médiévaux à se démarquer constamment de l'animal. Pour reprendre la définition augustinienne de l'homme, celui-ci n'est plus qu'un animal s'il perd sa raison. D'où la valorisation constante de la raison dans les discours médiévaux, doublée d'une farouche volonté de se distinguer des animaux. Le rapport médiéval à l'animal se déploie dans cette ambivalence qui nourrit les contradictions : il est tout à la fois un modèle de conformité à la nature et le repoussoir de la nature humaine. Et là encore, cette nature (des animaux) exemplaire est une nature trafiquée.

Animaliser la déviance

Le spectacle des mœurs animales servit en retour aux médiévaux à spécifier leur nature d'homme, en qualifiant leurs propres déviances

31. Bruno Roy, « La problématique de l'accouplement dans un système antiérotique. L'exemple du Moyen Âge », dans *Le Couple interdit. Entretiens sur le racisme : la dialectique de l'altérité socioculturelle et la sexualité*, Léon Poliakov (dir.), Actes du colloque du Centre culturel international de Cerisy-la-Salle, 1977, Paris-La Haye, Éd. de l'EHESS-Mouton (Savoir historique, vol. XIII), 1980, p. 89-102, ici p. 97.

d'« animales », voire de « bestiales »³². Nous venons de dire la tendance des médiévaux à naturaliser certains de leurs comportements pour qu'ils se conforment à leur nature supposée. L'inverse est également vrai : les exemples d'humanisation des comportements sexuels animaux sont légion dans la littérature médiévale. Partant de ce que devait être la bonne sexualité humaine – nécessairement naturelle – et de l'impératif de la différencier de la sexualité animale, les médiévaux n'ont pas hésité à projeter sur cette dernière leurs propres déviances, afin de signifier en retour que ces déviances ne correspondaient pas à leur nature d'homme. On dénonçait par exemple les mœurs particulièrement légères des lièvres. Ils peuplent les marges des manuscrits du XIII^e siècle où ils sont autant d'allusions à connotation sexuelle. Les chèvres également. Isidore de Séville nous dit que les perdrix avaient des penchants homosexuels... On est entraîné dans un jeu de miroirs complexe. Mais on perçoit ce qu'il a de pratique. Ce traitement – la projection des déviances humaines chez l'animal – était le préalable à leur qualification de « contre nature ». De la même manière qu'ils ont naturalisé leurs comportements distinctifs conformes aux prescriptions théologiques, les médiévaux n'ont pas hésité à humaniser les comportements animaux pour définir en retour et préserver la nature à laquelle devait se conformer leur propre sexualité. Au mieux, les animaux sont là, comme un repère pour l'homme : ils lui montrent sans pudeur ce que sa sexualité et sa nature ne sont pas. Mais là encore, cette nature animale n'est pas « naturelle » au sens où nous l'entendons aujourd'hui. Cette nature résulte bien souvent d'une humanisation de leurs comportements. Humanisation du comportement animal et naturalisation du comportement humain rapprochent l'homme de l'animal mais pour mieux les différencier, dans une perspective toujours anthropocentrée.

Au Moyen Âge la culture n'existe pas. Elle est tout entière considérée comme naturelle. Cette confusion est totale pour les médiévaux dont la nature déchue s'exprime physiologiquement, se manifeste dans ce qui nous paraît comme le comble du naturel, le fonctionnement biologique des corps. Nous avons dit le pourquoi de cette naturalisation, la soumission des hommes à une nature qui est transcendante, à l'ordre divin. L'homme, s'il cherche à se distinguer du reste de la Création (en particulier de l'animal), ne peut se soustraire à elle. Mais

32. Sur ce rapport à l'animal voir la contribution de P.-O. Dittmar dans ce volume.

cette naturalisation a également une valeur positive. Si elle permet de ne pas valoriser outre mesure la spécificité de l'homme (la « culture » pour les antiques et les modernes) et de le maintenir sous l'autorité de la loi divine (la nature), elle valorise dans le même temps l'homme qui parvient à maîtriser les mauvaises pulsions inhérentes à sa nature déchue. À l'image négative de la nature déchue de l'homme (lui seul peut s'opposer à la nature) s'oppose – dans un courant antiquisant – l'image positive de l'homme qui dépasse la première, par la maîtrise de ses pulsions, de sa libido, par le triomphe de sa raison. Cette dualité a son importance. Le système chrétien maintient simultanément ces deux perceptions – négative et positive – de l'homme, et le moindre changement d'accent – le poids relatif qui est donné à une perception plutôt qu'à l'autre – a des conséquences considérables. Notre hypothèse est que la valorisation progressive de l'homme qui parvient à maîtriser ses pulsions – l'historiographie canonique situe cette valorisation croissante à la Renaissance – fut la condition pour que l'homme abordât sa spécificité en termes humanistes, de culture.

Ce glissement, pour exprimer les choses autrement, correspond à la valorisation du choix, plus que du devoir, car la nature déchue de l'homme est à la fois sa nature raisonnable et la possibilité – le risque – de ne pas agir selon la raison. Les médiévaux ont mis l'accent sur l'impératif respect de la raison pour définir et surtout préserver leur nature d'homme. C'est le fil que nous avons suivi : l'homme, au péril de devenir un animal, doit suivre la nature. Suivre la nature, pour lui, c'est suivre la raison. Animal rationnel et mortel, il n'est plus un homme s'il perd la raison. La nature déchue se caractérise en quelque sorte par le fait qu'elle porte en elle la possibilité de sa négation. Valoriser l'homme qui se conduit selon la raison, plutôt que d'insister sur les conséquences de sa perte (n'être plus un homme, devenir le pire des animaux), variation imperceptible et capitale, c'est valoriser la liberté de l'homme face au choix fondamental : suivre ou non la nature. Ce glissement est aussi celui du regard des hommes porté sur eux-mêmes : le théologien du Moyen Âge, cerbère de la raison, pense l'homme tel qu'il devrait être – raisonnable – pour se conformer à la nature, quand mettre l'accent sur la liberté de choix de l'homme implique de le penser tel qu'il est. Cette dualité traverse la Chrétienté : on ne passe pas d'un paradigme à l'autre en changeant d'époque, d'un Moyen Âge à une Renaissance. C'est un double regard porté sur l'homme, ambivalent et assumant les contradictions. Insensiblement – cette histoire est à écrire – un regard a prévalu.

Ce changement d'accent, porté non plus sur la nature raisonnable de l'homme mais sur la possibilité qu'il a de ne pas agir selon la raison, quitte à se perdre en tant qu'homme, est lourd de conséquences : il a introduit la possibilité de penser l'homme hors du cadre de la nature. Il est à l'origine d'une archéologie de la culture dont Philippe Descola a récemment proposé un aperçu. Selon lui, le concept humaniste de culture trouvera sa vraie formulation sous la plume d'Edward B. Tylor en 1871 : « La Culture ou la Civilisation, pris au sens ethnographique le plus large, est cet ensemble complexe incluant les savoirs, les croyances, l'art, les mœurs, le droit, les coutumes, ainsi que toute autre disposition ou usage acquis par l'homme en tant qu'il vit en société³³. » Extraire l'homme de la nature. Un pas de plus sera franchi quand des auteurs affirmeront que c'est seulement quand il n'agit pas selon la raison que l'homme entre manifestement dans la culture – quitte à passer pour « inhumain »³⁴.

33. P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005, p. 102 *sqq.* en particulier p. 111, d'où est extraite cette citation de Tylor.

34. A. Kahn, *Raisonné et humain ?* Paris, Nil éditions, 2004, p. 99-100 ; J.-F. Lyotard, *L'Inhumain. Causeries sur le temps*, Paris, Galilée, 1988, p. 10-13.

Le propre de la bête et le sale de l'homme

Pierre-Olivier Dittmar

Ah ! c'est une belle invention, il n'y a pas à dire. On va vite, on est plus savant... mais les bêtes sauvages restent des bêtes sauvages, et on aura beau inventer des mécaniques meilleures encore, il y aura quand même des bêtes sauvages dessous¹.

ÉMILE ZOLA, *La Bête humaine*.

L'homme est un animal, l'homme n'est pas un animal. Cette définition pourtant paradoxale de l'homme n'en est pas moins canonique, et on peut considérer qu'elle se situe au cœur de la tradition naturaliste occidentale depuis les Grecs jusqu'à aujourd'hui². De façon tout à fait traditionnelle donc, l'homme est défini comme un animal *X*, où *X* représente une caractéristique dont le monde animal en général serait dépourvu (comme la raison, le rire ou la politique) ; dans cette tradition, la partie *X* est globalement ramenée à la culture, et la partie « animale » à la nature. La partie culturelle de l'homme est pensée comme évoluant en fonction de son contexte, elle se constitue ainsi d'emblée comme historique ; ce n'est pas le cas de sa partie naturelle qui est généralement considérée comme invariante : insensible aux attaques du temps, elle s'adresserait plutôt aux sciences de la vie, et en dernier lieu aux sciences cognitives. Cette approche de l'homme justifie jusqu'à aujourd'hui la répartition des champs disciplinaires

1. É. Zola, *La Bête humaine*, G. Deleuze (préf.), H. Mitterand (éd.), Paris, Gallimard (folio classique), 2001 [1889-1890], p. 72.
2. T. Gontier, *De l'homme à l'animal. Paradoxes sur la nature des animaux*. Montaigne et Descartes, Paris, Vrin, 1998, p. 14-17.

(entre sciences humaines et sciences naturelles) et informe largement la terminologie utilisée pour traiter de l'humanité ou de l'animalité³. Les implications d'une telle anthropologie duale sont innombrables, et c'est pour mieux les objectiver que cette étude en travaille les fondements.

Il s'agit donc d'aborder historiquement le « grand partage » entre Nature et Culture, et notamment cette façon qu'a l'Occident de penser l'homme comme « une vaste demeure à deux plans⁴ », comme une créature coupée en deux, avec un côté animal et un côté humain. Une division au sein de l'homme qui n'a rien d'universel. Les travaux menés par Philippe Descola durant les vingt dernières années ont montré comment de nombreuses sociétés se pensaient avec des taxinomies complètement différentes, dans des maisons « à plan unique » ou même se passaient de maison. Pour mieux comprendre la singularité de la position occidentale, nous nous pencherons sur deux moments constitutifs – le Moyen Âge et le ^{xix}^e siècle – de ce qu'on appelle le « côté animal de l'homme », ou mieux « l'animalité de l'homme ».

Le premier écueil tient à ce que le concept d'animalité lui-même possède une ambiguïté constitutive, au Moyen Âge comme aujourd'hui. Il existe certes une acception classique du mot, basée sur *anima*; elle distingue, avec Aristote, les êtres dotés de mouvement des créatures qui en sont dépourvues, comme les végétaux ou les minéraux. Mais ce sens d'*animal*, en tant que qualificatif neutre, ne rend pas compte des discours contemporains sur l'animalité de l'homme : il va de soi qu'aujourd'hui l'évocation du côté animal ou bestial d'un individu ne fait pas seulement référence à sa capacité de mouvement. L'animalité ou la bestialité évoque plus fréquemment un ensemble de qualités communes aux animaux, et que les hommes partageraient en partie.

Mais cette proposition n'est guère plus convaincante : quelle qualité commune peut-on trouver entre la mouche et le phoque, entre le porc et la limace ? Plutôt que de chercher une essence de l'animalité dans la somme des expériences animales disparates, il semble plus raisonnable, et ce sera en quelque sorte notre hypothèse de départ, de penser d'emblée la catégorie animale comme une construction

3. D. Lestel, *L'Animal singulier*, Paris, Seuil, 2004, p. 23.

4. P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des sciences humaines), 2005, p. 10-11.

culturelle⁵. Cette construction culturelle, nous y reviendrons, semble basée sur le négatif de l'homme ; c'est ainsi qu'au Moyen Âge la définition de l'animalité passe généralement par la carence. Les animaux non humains sont qualifiés d'« animaux sans raison » et c'est le manque de langage, d'intelligence, de vêtement qui caractérise l'animal. Chaque fois que l'homme a modifié son anthropologie, qu'il s'est redéfini, le propre de l'animal a été reconsidéré en négatif pour mieux coller à ses nouvelles frontières. L'« animal » correspond ici au *négatif* du propre de l'homme dans deux sens différents. Tout d'abord, il est le négatif de l'homme parce qu'il en épouse les contours extérieurs. L'animal se rapproche en cela d'un moule composé sur un modèle de terre. Le moule est à la fois la conséquence d'une forme, et la seule matrice capable de reproduire ses contours exacts. Ici la matrice et l'œuvre n'ont qu'une frontière en commun. Mais il est aussi le négatif de l'homme parce qu'il représente la part de lui-même que l'homme rejette, considère comme mauvaise.

En reversant la perspective : lorsqu'on étudie ce qui était considéré comme « animal » dans le temps, il se dégage *en creux* d'une part ce que l'homme considère comme étant son « propre », le propre de l'homme, et d'autre part ce qu'il refuse d'être, son « sale » pourrait-on dire. Ce pourquoi nous aimons penser que le propre de la bête *est* le sale de l'homme.

Ces définitions enchâssées de l'homme et de l'animal conditionnent largement le vocabulaire contemporain, qu'il soit quotidien ou philosophique. Mais cet héritage ne suppose pas forcément que les définitions soient restées inchangées ; si les termes et les catégories sont demeurés les mêmes, une partie de leur contenu s'est modifiée dans le temps. Ce vocabulaire, pas moins qu'un autre, possède une histoire.

Naissance de la bestialité

Le premier moment sur lequel nous allons nous attarder correspond aux premiers siècles de l'ère chrétienne. Sous la plume de Paul puis des Pères de l'Église, la division entre homme et animal prend une

5. Jacques Derrida propose d'appeler cette construction culturelle « animot », à la fois pour faire entendre avec le pluriel la diversité des expériences animales qu'elle recouvre, et pour donner à lire qu'il ne s'agit que d'un « mot », d'une abstraction. Voir Jacques Derrida, *L'Animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006, p. 65.

cohérence nouvelle et une importance considérable. À l'inverse du système de représentation gréco-romain⁶, le couple homme/animal devient une relation paradigmatique privilégiée pour penser nombre de divisions. Les sources théologiques ou normatives plus particulièrement⁷ opposent régulièrement d'un côté le spirituel, l'humain, le divin ou l'angélique en tant que référents positifs, et de l'autre, un pôle négatif presque toujours représenté par l'animalité⁸.



Fig. 2 – Quadrilobe, primatiale de Saint-Jean de Lyon, portail sud.

6. P. Vidal-Naquet, « Bêtes, hommes et dieux chez les Grecs » dans *Hommes et bêtes. Entretien sur le racisme* (Colloque du Centre culturel international de Cerisy-la-Salle, mai 1973), L. Poliakov (dir.), Paris-La Haye-New York, Mouton, 1975, p. 129-141.
7. Dans d'autres types de sources, la relation homme-animal est pensée dans des termes complètement différents. C'est souvent le cas pour la littérature (les fils de Mélusine, hybrides hommes-animaux, sont des héros, voir à ce propos J.-J. Vincensini, introduction à Jean d'Arras, *Mélusine ou la noble histoire de Lusignan, roman du XIV^e siècle*, Paris, Librairie générale française [Livre de Poche. Lettres gothiques, 4566], 2003, p. 40-41) ou pour les récits d'expériences érémitiques (l'animal est alors souvent vu comme un modèle naturel à atteindre, voir à ce propos la contribution d'Agnès Bellanger dans le présent volume). Dans ce texte, c'est le discours le plus courant et le plus partagé sur l'animal que nous voulons analyser.
8. Notons que chez Platon déjà, l'animal est construit à partir du « sale » de l'homme au sens propre, ses organes génitaux ; les animaux sont aussi les avatars des hommes qui se sont détournés de la philosophie pour se laisser « guider par les parties de l'âme qui résident dans leur poitrine ». Platon, *Timée*, 90b-92c dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1950, p. 521-523. Nous remercions Thierry Gontier pour cette référence.

Ce type de configuration se retrouve à différents niveaux et recouvre des domaines aussi variés que le rapport à l'autre, l'articulation entre âme et corps, ou encore la relation entre conscience et inconscient.

À un premier niveau, cette opposition a été utilisée pour séparer les hommes entre eux, et on pense ici aux différents exemples d'animalisation de l'autre courant aussi bien dans les grandes encyclopédies médiévales que dans les proverbes ou les insultes les plus usités. C'est ainsi que Paul distingue, au sein de l'humanité, les hommes spirituels (*homo spiritualis*) qui ont reconnu le Christ et les hommes-animaux ou charnels (*homo animalis*) qui n'ont pas reconnu le Christ⁹. Cette animalisation de l'autre qui, bien entendu, dépasse largement le cadre paulinien, est constamment reprise au cours du Moyen Âge à la fois par les textes et par les images. Un exemple parmi mille s'offre aux yeux du passant dans un quadrilobe de la façade de la primatiale de Lyon : un ange caresse un lion pendant qu'en face, l'Église fouette un juif animalisé par ses jambes velues, sa dentition proéminente (fig. 2)¹⁰.

Ensuite, à un deuxième niveau, au sein même de l'homme chrétien, c'est-à-dire de l'«homme vraiment homme» ou de l'«homme spirituel», même chez le plus parfait d'entre eux comme pouvait l'être Adam avant la Chute, il existe une séparation très forte entre un corps qui est animal¹¹ et une âme dont les facultés sont le privilège de l'homme. Une division qui occupe une place centrale dans les écrits d'Augustin et par voie de conséquence pour tout le Moyen Âge chrétien.

On réalise ici la complexité des liens entre les couples âme/corps et homme/animal. Jérôme Baschet a justement insisté sur le fait que cette répartition était aussi une association et que l'Église a lutté avec violence contre toutes les interprétations qui, à l'instar du catharisme, dévaluaient le corps de façon absolue. La nature même de la répartition entre âme et corps ne va d'ailleurs pas de soi puisqu'un débat théologique l'oppose au XIII^e siècle à une autre anthropologie distinguant

9. 1 Cor 2, 11-15

10. Voir D. Higgs Strickland, *Saracens, Demons, and Jews. Making Monsters in Medieval Art*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2003.

11. «Nous serons donc renouvelés [...], non en ce sens que nous reprendrons l'ancien corps animal en lequel Adam fut créé, mais en ce sens que nous recevrons un corps plus parfait, un corps spirituel, quand nous deviendrons semblables aux anges de Dieu.» Augustin, *De genesi ad litteram*, livre VI, xx, 31-36, dans *Œuvres de saint Augustin*, 48, Paris, Desclée De Brouwer, 1972, p. 494-495.

le corps, l'âme et l'esprit¹². L'assimilation du corps à l'animal et de l'âme à l'homme est par ailleurs réductrice si l'on tient compte de la diversité des positions théologiques qui non seulement reconnaissent une âme à l'animal, mais peuvent aussi parier sur sa résurrection à la fin des temps. Il faut cependant tenir compte du fait que ces réflexions intéressent avant tout la littérature « savante », et qu'elles sont généralement absentes des sources s'adressant à un public plus large comme les statuts synodaux, qui ont pu faire office de manuels pour curé de campagne ; et absentes surtout des *exempla*, brefs récits moralisés utilisés par les prédicateurs devant les foules. Ici, ce n'est pas être réductionniste de dire que l'âme est assimilée à l'homme et le corps à l'animal, c'est la littérature morale adressée aux laïques elle-même qui est réductionniste dans ce domaine. Les *exempla* associent très régulièrement l'âme à l'homme et le corps à l'animal. C'est par exemple le cas dans un *exemplum* fameux où un homme fait coucher son âne dans son lit et s'en va dormir dans l'étable (fig. 3)¹³. Le prédicateur conclut : ainsi se comportent ceux qui soignent leur corps mortel, et méprisent le salut de leur âme.

Cette série d'oppositions entre homme et animal ne s'arrête pas là, car comme une structure fractale, cette anthropologie n'en finit pas de se diviser. Au sein même de l'âme intellectuelle, pourtant propre à l'homme, se trouvent d'un côté les bonnes pensées (spirituelles) et de l'autre les mauvaises pensées (animales).

Ce « troisième niveau » est riche d'enseignement dans la mesure où ces bonnes pensées semblent constituer un aboutissement et donc

12. J. Baschet, « Âme et corps dans l'Occident médiéval : une dualité dynamique, entre pluralité et dualisme », *Archives de sciences sociales des religions*, 112, oct.-déc. 2000, p. 5-27.

13. « On trouverait qu'un homme est fou s'il couchait son âne dans des draps blancs et s'il allait lui-même se coucher dans l'étable de l'âne. Mais ils sont encore bien plus fous ceux qui dorlotent leur corps autant qu'ils peuvent et enfouissent leur âme en enfer. Car ils font grand cas de ce qu'ils devraient mépriser, leur corps que les vers mangeront, et ils méprisent leur âme qui est créée à la ressemblance de la Sainte Trinité, quand ils refusent les commandements de l'Église qui devraient servir à leur salut et qui y sont nécessaires. On devrait raisonnablement appeler de tels gens des "fous", plus que le fou qui porte sa massue de fou. » Cette traduction et toutes les traductions de l'ancien français ou du latin ont été relues et révisées par nous. G. Blangez (éd.), *Ci nous dit, recueil d'exemples moraux*, t. I, Paris, Société des anciens textes français, 1979, p. 170-171, chap. CLXXX. Cet *exemplum* est représenté dans le ms 26 du musée Condé de Chantilly, fol. 117v.

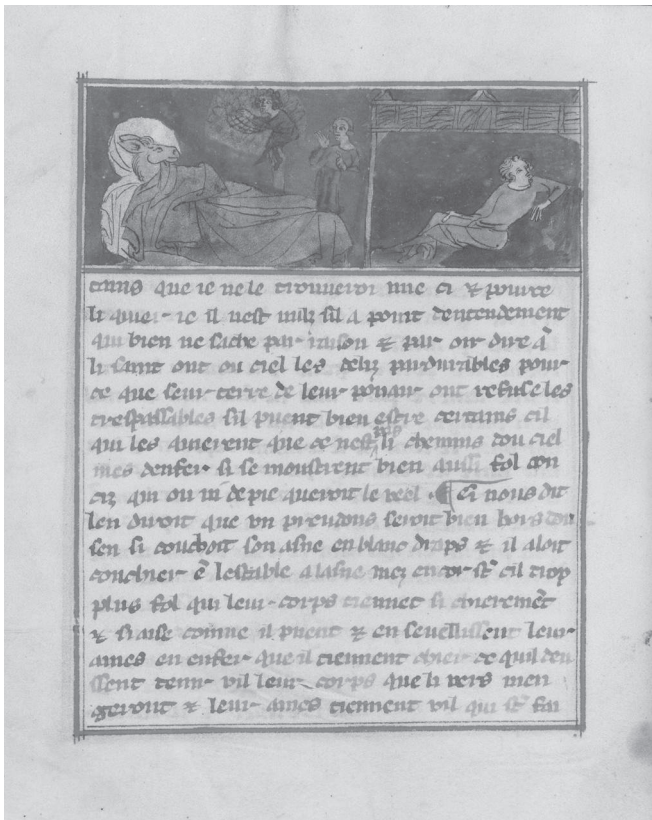


Fig. 3 – *Ci nous dit*, Le valet qui cherche le veau au nid de pie : l'âne couché dans les draps blancs, et son maître à l'étable, Paris, vers 1300.

fonder un propre de l'homme *a priori* pur et sûr. Mais comment distinguer une pensée « humaine » d'une pensée « animale » ? Un corpus exégétique, dont la présence pourra paraître incongrue ici, inscrit cette division dans un contexte mythique. Pour expliquer ces pensées « animales », un grand nombre de Pères de l'Église, orientaux ou occidentaux, en passant par Augustin, se retrouvent dans une belle unanimité¹⁴. Tous se réfèrent à une même autorité, qui semble sans

14. L'association entre les bêtes sauvages et la tentation du péché est présente dans le texte biblique (Gn 4,7) : « Dieu à Caïn : « si tu es bien disposé, ne relèveras-tu pas la tête

rapport direct avec notre question, à savoir les quelques lignes de la Genèse où le Créateur fixe la relation idéale entre les bêtes et les hommes («Dieu les bénit en leur disant : “Croissez et multipliez ! Remplissez la terre et soumettez-la ! Commandez aux poissons de la mer, aux oiseaux du ciel, et à tous les animaux qui se meuvent sur terre !”» Gn 1,28). L'homme doit commander aux bêtes, à *toutes* les bêtes. Parmi les très nombreuses exégèses de ce passage, je retiendrai celle de Basile de Césarée ; une version qui certes était peu diffusée dans l'Occident médiéval, mais qui a le mérite d'exposer avec une rare clarté différents éléments que l'on retrouve dans les commentaires de ce verset. Ce texte se trouve dans une série d'homélies écrites vers 380 et rassemblées sous le titre : *Sur l'origine de l'homme*¹⁵.

Tu commandes à toutes sortes de bêtes sauvages. Eh quoi, diras-tu, y a-t-il des bêtes sauvages en moi-même ? Oui, et beaucoup. C'est même une foule immense de bêtes sauvages que tu portes en toi. Ne prends pas cette parole pour un affront. La colère est un petit fauve quand elle aboie dans ton cœur : n'est-elle pas plus sauvage que le premier chien venu ?

[Suit une série de comparaisons entre des passions de l'âme et des animaux : la ruse pire que l'ours des cavernes, l'hypocrisie est une bête féroce, le méchant un scorpion, la vengeance une vipère, l'ambitieux un loup]. Quelle sorte de bête sauvage n'est pas en nous ? Celui qui a la passion des femmes n'est-il pas un cheval furieux ? Car, dit l'Écriture, «ils sont devenus des chevaux qui ont la passion des femmes, chacun hennissait après la femme de son voisin». [L'Écriture] n'a pas dit «parlait à la femme» mais «hennissait», elle l'a ravalé à la nature des êtres privés de raison à cause de la passion à laquelle il s'est adonné. Nombreuses sont donc les bêtes sauvages en nous. [...]

Tu as été créé pour commander ; tu es le maître des passions, le maître des bêtes sauvages, le maître des serpents, le maître des oiseaux. [...] Sois maître, en toi, de tes pensées, pour devenir maître de tous les êtres. Ainsi le pouvoir qui nous a été donné à travers les êtres vivants nous prépare à exercer l'empire sur nous-même.

te ? Mais si tu n'es pas bien disposé, le péché n'est-t-il pas à la porte, une bête tapie qui te convoite ? Pourras-tu la dominer ? » Notre développement se fonde entre autres sur Jean Chrysostome, *Sermons sur la Genèse*, sermon III (Sources chrétiennes [désormais SC], 433, p. 205-217) ; Ambroise, *De Paradiso*, 11, 51 (Sant'Ambrogio, *Opere esegetiche II/I, Il paradiso terrestre caino e abele*, Milan-Rome, Citta Nuova, 1984, p. 118-121) ; Philon, *Legum allegoriae*, 2, 11, C. Montdesert (éd. et trad.), Paris, Éd. du Cerf, 1962, p. 110-111 ; Augustin, *Les Confessions* XIII, 21, 30-31, L. Jerphagnon (éd.), Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1998, p. 1108.

15. Basile de Césarée, *Sur l'origine de l'homme*, homélie I, 18-19 (SC, 160, p. 216-219).

Non seulement les relations que l'homme entretient avec les animaux servent de modèle pour penser son monde intérieur, mais la réciproque est également vraie. C'est la maîtrise de nos bêtes intérieures, de nos « pensées sauvages » dit Jean Chrysostome, qui conditionne notre domination sur le monde animal.

Cette tradition exégétique précise la raison et les modalités de cet impératif au sein du mythe chrétien de la Genèse. On peut, d'une façon forcément vulgaire, les résumer ainsi : avant la Chute, l'homme commandait tous les animaux. Après que ceux-ci ont été créés par Dieu dans le seul but d'offrir une compagnie à l'homme, Adam les appelle, et tous viennent à lui (Gn 2,19) (les Pères insistent à ce propos sur le fait qu'Adam ne semble en craindre aucun, pas même les bêtes sauvages), le rapport homme/animal est alors globalement compris comme une souveraineté amicale de l'homme. Dans le même temps édénique, la vie intérieure de l'homme est perçue comme suivant un chemin parallèle : la raison, privilège de l'homme, lui permet de dominer toutes les passions (jusqu'aux pulsions libidinales¹⁶), et d'exercer un contrôle quasi absolu sur son corps.

Mais après la Chute et le Déluge, la relation entre les hommes et les animaux a changé de nature pour devenir surtout conflictuelle ; et lorsque Dieu reformule pour Noé l'injonction initiale, les termes ont changé dans le sens de la violence (« Soyez féconds, multipliez, emplissez la terre. Soyez la crainte et l'effroi de tous les animaux de la terre et de tous les oiseaux du ciel, comme de tout ce dont la terre fourmille et tous les poissons de la mer : ils sont livrés entre vos mains. Tout ce qui se meut et possède la vie vous servira de nourriture. » Gn 9,1-3). Dans ce nouvel ordre du monde, l'homme est passé de végétarien à carnivore et le privilège de la domination récompense désormais celui qui, de l'homme ou de la bête, dévorera l'autre. Certes, quelques animaux lui sont restés soumis, comme le *pecus*, le bétail, l'animal maîtrisé et domestique, mais d'autres contestent désormais l'autorité de l'homme et aspirent à le tuer voire à le manger, remettant radicalement en cause la hiérarchie instaurée sous Adam. Chez Augustin comme chez Isidore de Séville, la langue rend compte de cette partition :

16. Nous renvoyons ici à la contribution de Vincent Jolivet dans le présent volume.

Le terme *bestiae* s'applique proprement aux lions, pards, tigres, loups, renards, chiens, singes, etc. dont la gueule et les griffes sont cruelles, mais non aux reptiles. *Bestiae* vient de la violence [*ius*] de leur cruauté. On les appelle *ferae* parce qu'elles jouissent d'une liberté naturelle et sont emportées [*ferantur*] par leur désir. Elles donnent en effet libre cours à leurs volontés, errent çà et là et sont emportées [*ferentur*] où leur humeur les entraîne¹⁷...

Au *pecus*, caractérisé par la carence d'humanité¹⁸, l'évêque de Séville oppose la catégorie «bête» (*bestia* ou *fera*) qui regroupe des animaux sauvages, carnivores, représentant un danger pour l'homme et pouvant le tuer ou même le manger. La bête est l'animal qui inquiète les frontières de l'homme, au niveau corporel comme l'atteste l'insistance portée sur la gueule et les griffes autant qu'au niveau symbolique (le singe, le chien, le renard témoignent tous d'une proximité avec l'homme, qu'elle soit comportementale, géographique ou littéraire par le biais de la fable). Isidore insiste également sur les rapports que les bêtes entretiennent avec leur désir (*desiderio*). Au lieu de vouloir le contrôler, ces animaux particuliers se laissent entraîner par lui, et en usent en dehors de toute contrainte, en totale liberté.

Dès lors, il est significatif que tous les animaux évoqués dans l'homélie citée *supra* de Basile de Césarée¹⁹ en tant que métaphores des passions, soient des «bêtes» dans le sens que nous venons de préciser. Cette rigoureuse définition médiévale de la bête n'a pas été sans conséquences, elle donna pour longtemps toute sa pertinence à l'usage du mot «bestialité» pour désigner le côté animal de l'homme et le côté inquiétant de l'animal, au détriment du mot «animalité» dont l'usage moral est beaucoup plus rare²⁰.

17. Isidore de Séville, *Étymologies*, XII, 2, 1-5, Paris, Les Belles Lettres, 1986, p. 86-87 : «*Bestiarum vocabulum proprie conuenit leonibus, pardis, tigris, lupis, et uulpius canibusque et simiis ac ceteris, quae uel ore uel unguibus saeuinunt, exceptis serpentibus. Bestiae dictae a ui qua saeuinunt Ferae appellatae eo quod naturali utantur libertate et desiderio suo ferantur. Sunt enim liberae eorum voluntates, et huc arque illuc uagantur et quo animus duxerit, eo ferentur.*» Voir Augustin, *De genesi ad litteram*, III, 11, 16, dans *Œuvres de saint Augustin*, 48, J. André (éd. et trad.), Paris, Desclée De Brouwer, 1972, p. 236-237.

18. Isidore de Séville, *Étymologies*, XII, 1, 5, *op. cit.*, p. 38-39 : «Nous appelons bétail [*pecus*] tout ce qui est privé de l'apparence et du langage humain» («*Pecus dicimus omne quod humana lingua et effigie caret*»).

19. Basile de Césarée, *Sur l'origine de l'homme*, homélie I, 18-19 (SC, 160, p. 216-219).

20. L'adjectif «bestial» apparaît dès le XII^e siècle, et, appliqué à l'homme, le terme «bestialité» au XIV^e siècle, alors que le mot «animalité», dans le sens de «part

À suivre les Pères de l'Église, on réalise combien la conception médiévale de la bestialité se garde de tout dualisme. Le côté bestial de l'homme ne correspond pas seulement à son corps, mais aussi à toutes ses pensées non contrôlées par la raison, c'est-à-dire toutes les pensées sur lesquelles l'homme a perdu son commandement. En somme, il s'agit de tous les actes que les hommes ne parviennent pas à s'empêcher de faire. Ainsi la libido, l'hypocrisie, l'ambition ou l'avarice peuvent relever au Moyen Âge du champ de la bestialité. C'est sans trop d'abus qu'il est possible de lire l'ensemble de ces entités qui commandent le corps sans passer par la raison comme une protodéfinition de l'inconscient. Avant de révéler l'existence de bêtes sauvages dans le corps de son interlocuteur, Basile de Césarée le prévient : « Ne prends pas cette parole pour un affront²¹. » La révélation qu'il s'apprête à faire relève de la blessure narcissique²². Retrouver l'état paradisiaque, c'est ici contrôler les bêtes qui sont en nous, c'est maîtriser l'ensemble de ces pensées qui nous échappent²³.

La conception de la bestialité que nous venons de résumer à grands traits file avec constance à travers le Moyen Âge. Sept siècles après Basile de Césarée, Guigues II, un moine chartreux, compose une série de méditations, dont une sur la solitude :

animale de l'homme », n'est attesté pour la première fois qu'en 1755 sous la plume de Jean-Jacques Rousseau. Voir Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* [1750], dans *Œuvres complètes*, t. III, Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1964, p. 217.

21. Basile de Césarée, *Sur l'origine de l'homme*, homélie I, 18-19 (SC, 160, p. 216-219).
22. Freud repère trois « vexations » chez l'homme moderne : 1. la vexation cosmologique (ou copernicienne) : la terre n'est pas au centre de l'univers ; 2. la vexation biologique (ou darwinienne) : l'homme est un animal ; 3. la vexation psychanalytique : l'homme n'est pas maître chez lui (existence de l'inconscient). Voir S. Freud, « Une difficulté de la psychanalyse » [1917], dans *id.*, *Œuvres complètes*, vol. XV, Paris, PUF, 1996, p. 46-50 ; ainsi que *id.*, « Résistances à la psychanalyse » [1925] dans *Œuvres complètes*, vol. XVII, Paris, PUF, 1992, p. 134-135. Si l'on garde notre hypothèse, il faut convenir du fait que la révélation de Basile de Césarée confond la deuxième et la troisième blessure narcissique.
23. Notons qu'il ne s'agit en aucun cas de supprimer totalement cette animalité intérieure. Une telle néantisation relèverait d'une *apathéia* stoïcienne qu'Augustin juge impossible. Voir R. Imbach, « Physique ou métaphysique des passions ? », *Critique*, 716-717 : *Émotions médiévales*, 2007, p. 23-35.

Voici que nul homme n'est avec moi et pourtant je ne suis pas seul. Je suis pour moi-même une foule. J'ai avec moi les bêtes sauvages que j'ai nourries dans mon sein, depuis mon enfance, et même dans la solitude elles ne veulent pas s'éloigner de moi²⁴.

Toutes les références médiévales à des bêtes intérieures ne sont pas égales entre elles, mais s'échelonnent suivant les contextes à différents niveaux de métaphorisation : les exégèses les plus littérales considèrent ces pensées bestiales dans un sens très concret, presque médical, alors que d'autres, plus allégoriques, n'en font qu'une image des désirs incontrôlés. Mais qu'importe le degré de réalité que l'on prête à ces bêtes intérieures, l'essentiel est ici la constance à travers les discours de la bestialité comme refouloir de l'homme. Grâce à ce procédé, même dans un Moyen Âge où la condition humaine terrestre est souvent vue de façon négative (comme dans la tradition monastique de mépris du monde) le propre de l'homme est lui toujours préservé. Ce qu'il y a de sale en l'homme, c'est ce qui est irraisonnable, ce sont les bêtes qui sont en lui, finalement, ce n'est pas vraiment l'homme.

Bestialité, historicité

Pendant une demi-heure, il galopa au travers de la campagne noire, comme si la meute déchaînée des épouvantes l'avait poursuivi de ses abois. Son unique pensée était d'aller tout droit, plus loin, toujours plus loin, pour se fuir, pour fuir l'autre, la bête enragée qu'il sentait en lui. Mais il l'emportait, elle galopait aussi fort. Depuis sept mois il croyait l'avoir chassée, [mais] il lui faudrait encore se battre pour qu'elle ne sautât pas sur la première femme coudoyée par hasard.

Cette citation est tirée de *La Bête humaine* d'Émile Zola, un texte publié en 1890²⁵.

Le sujet de ces quelques lignes est le héros du roman, Jacques Lantier, qui est un tueur-né. Dans ce passage comme dans le reste du texte,

24. Guigues II le Chartreux, *Lettres sur la vie contemplative : l'échelle des moines, Douze méditations*, E. Colledge et J. Walsh (éd.), Paris, Éd. du Cerf (SC, 163), 1980, p. 135. Le moine dit exactement : « *Utinam numquam tecum sim solus. Ecce nullus hominum necum est, et tamen non sum solus. Ipse ego mihi tuba sum. Mecum sunt bestia meae quas in sino meo nutriti mecum ab infantia mea. Amant nimirum in me consueta cubilia, nec in ipsa solitudine volunt recedere a me.* »

25. É. Zola, *La Bête humaine*, G. Deleuze (préf.), H. Mitterrand (éd.), Paris, Gallimard (Folio classique), 2001 [1889-1890], p. 89.

Lantier n'est pas vraiment une « bête humaine », mais bien plus un humain avec une bête dedans. Lantier serait un homme très comme il faut, séduisant et civilisé, s'il ne ressentait le besoin de tuer. Un besoin qui s'exerce contre la volonté, voire contre le corps de Lantier lui-même. C'est ainsi qu'un soir, comme habité par une force sur laquelle il ne possède aucun contrôle, Lantier doit lutter contre ses propres mains qui veulent étrangler la femme qu'il aime. La division de l'homme en deux est là aussi exacerbée. Et le message est d'autant plus fort que le protagoniste est un criminel. Car à chaque meurtre de Lantier, Zola sauve l'homme qui est en lui, peut-être même l'homme en général. Ce n'est en effet jamais l'homme qui tue, mais l'animal qui est en lui, ou plutôt la bête. Le crime ici est inhumain au sens propre, l'humanité est incapable du crime.

Mais la bête présente dans le corps de Jacques Lantier n'est pas exactement de la même nature que celles évoquées par Guiges II le chartreux, ou Basile de Césarée.

Il venait d'être emporté par l'hérédité de la violence, par ce besoin de meurtre qui, dans les forêts premières, jetait la bête sur la bête. Est-ce qu'on tue par raisonnement ! On ne tue que sous l'impulsion du sang et des nerfs, un reste des anciennes luttes, la nécessité de vivre et la joie d'être fort²⁶.

Dans ce passage, comme à chaque fois qu'il évoque la bestialité de Lantier, Zola fait intervenir le facteur temporel et l'inscrit dans une étonnante mythographie. Qu'entend-il par « ce besoin de meurtre dans les *forêts premières* » ? lorsqu'il évoque ce « reste des *anciennes luttes* » ou, ailleurs, ces « mains léguées par quelque ancêtre, au temps où l'homme, dans les bois étranglait les bêtes » ? Sans doute l'évolutionnisme est-il passé par là, mais un évolutionnisme étrange, à deux vitesses. Il y aurait la partie de Lantier qui a participé à l'évolution c'est-à-dire le brillant technicien des locomotives à vapeur, et sa partie bestiale, sur laquelle l'évolution n'a pas influé, qui est restée au niveau de l'animal ou de l'homme des cavernes. Une partie préhistorique, ou plutôt anhistorique de l'homme sur laquelle la culture et l'histoire n'auraient pas eu de prise, une sorte d'îlot invariant.

26. É. Zola, *La Bête humaine*, G. Deleuze (préf.), H. Mitterand (éd.), Paris, Gallimard (Folio classique), 2001 [1889-1890], p. 419.

Si ce message peut aujourd'hui paraître un peu grotesque, il semble avoir été bien compris lors de la publication du roman. Le livre fut un succès, et même la critique, d'ordinaire dure avec Zola, applaudit la justesse psychologique des personnages. Anatole France ne s'y trompe pas, il dit de l'auteur de *La Bête humaine* qu'il « fait naître des mythes nouveaux. C'est une épopée préhistorique sous la forme d'une histoire d'aujourd'hui²⁷ ». Le mythe qu'utilise et véhicule le romancier intègre certes des éléments traditionnels de la bestialité (les pulsions en tant que bêtes intérieures) mais il l'enrichit aussi d'un rapport au temps inédit ; partant, il promeut une étrange anthropologie où chaque individu est divisé en deux parties qui possèdent chacune un régime de temporalité spécifique. La part animale de l'homme devient ce qui échappe à l'histoire.

Si ce nouveau mythe fait autant consensus et semble si largement partagé, c'est que suivant la méthode naturaliste, Zola s'est largement documenté pour dresser le portrait de son tueur. C'est notamment dans le best-seller de la criminologie de l'époque, *L'Homme criminel. Le criminel-né, fou moral, épileptique*²⁸ de Cesare Lombroso, que l'auteur trouve les traits distinctifs de celui qui allait devenir Lantier.

Le plan de ce dernier ouvrage est déconcertant et mérite que l'on s'y attarde un peu. On ne s'attend pas, lorsqu'on entame la première partie consacrée à « L'embryologie du crime », à parcourir un chapitre traitant des plantes carnivores. C'est pourtant le cas et, de la même façon, les chapitres suivants ne parlent pas des hommes, mais seulement des animaux. Lombroso s'essaye à une longue recension des crimes et des causes de crimes présents dans la nature. Le criminologue distingue vingt-deux types de meurtres dans le monde animal censés correspondre à des types d'assassinats repérés chez les humains. Il distingue ainsi les meurtres perpétrés par avidité (les fourmis) de ceux commis par escroquerie (chez le chien et le singe), par ambition (visiblement très fréquents chez les chevaux et les taureaux). Il repère une forte tendance au cannibalisme chez les brochets et les primates...

27. Cité dans É. Zola, *La Bête humaine*, G. Deleuze (préf.), H. Mitterand (éd.), Paris, Gallimard (Folio classique), 2001 [1889-1890], p. 486.

28. C. Lombroso, *L'Homme criminel. Criminel-né, fou moral, épileptique : étude anthropologique et médico-légale*, trad. de la 4^e édition italienne par Regnier et Bournet, Dr C. Létourneau (préf.), Paris, F. Alcan, 1887, 2 vol. Voir R. Merle, « De Zola à Lombroso », dans *La Plume et la Parole. Mélanges offerts à Roger Merle*, Éd. Cujas, Paris, 1993, p. 209-214.

et même du cannibalisme avec infanticide et parricide chez le crocodile. Parmi les différentes causes de tant d'horreur, l'auteur développe sur tout un chapitre une thèse édifiante concernant l'« Usage des boissons alcooliques et autres substances » chez les animaux. Il note que les abeilles qui ont bu un mélange de miel et d'eau-de-vie deviennent ivrognes et cessent de travailler. Il poursuit en révélant qu'elles se livrent alors « sans scrupule au pillage et au vol ». Lombroso indique au passage qu'au même titre que la secte des hachichins, les vaches sont emportées par une fureur homicide lorsqu'il leur arrive de manger des graines de chanvre indien... La liste semble sans fin, et il n'est pas un comportement réprouvé par l'honnête homme du XIX^e siècle qui ne soit présenté comme caractéristique du monde animal.

La construction du livre fonctionne selon une logique tautologique à toute épreuve. Dans un premier temps, Lombroso part de ce qu'il considère comme le mal de son époque, que cela soit au niveau judiciaire ou moral, et le transpose directement chez les animaux, voire chez les plantes carnivores, les enfants ou les sauvages. À chaque fois, il décrit la forme et les causes supposées de ces crimes « naturels » en suivant une taxinomie juridique très fine. Chose nouvelle, ici l'animal n'est pas défini à partir de ses manques comme au Moyen Âge (l'animal est sans raison), mais à partir de ses délits. L'animal n'est pas sans loi : il connaît la bonne loi « naturelle » et la transgresse consciemment. L'animal n'est pas débile, il est immoral.

Le second temps de l'ouvrage est lui aussi descriptif. À partir d'un panel important de criminels enfermés dans différentes prisons, il multiplie les questionnaires et les statistiques avec des gages extérieurs de scientificité impressionnants (graphiques, vocabulaire savant...). Le criminologue découvre alors que les meurtriers possèdent eux aussi – comme les animaux – un goût pour l'alcool, des tendances au vol et à l'escroquerie... À l'issue de son enquête, une conclusion s'impose à l'auteur. Tous les critères immoraux repérés chez les animaux, mais aussi chez les enfants et les sauvages, « s'accordent admirablement » avec ceux des criminels²⁹. Le lien des meurtriers avec les précédents est donc prouvé.

29. C. Lombroso, *L'Homme criminel. Criminel-né, fou moral, épileptique : étude anthropologique et médico-légale*, trad. de la 4^e édition italienne par Regnier et Bournet, Dr C. Létourneau (préf.), Paris, F. Alcan, 1887, 2 vol., p. 651.

Le criminel apparaît comme un homme dont le développement est entravé. Ce qui est vrai au niveau individuel (le criminel est proche de l'enfant) l'est aussi au niveau sociogénétique : le criminel est proche des primitifs comme des sauvages. Lombroso insiste sur le fait que tous les argots du monde, donc toutes les langues de criminels, possèdent la même structure (vocabulaire imagé, répétition). L'extrême diffusion de ces caractéristiques marque pour l'auteur la proximité de ces langues « criminelles » avec la langue primitive qui était parlée par les premiers représentants d'une humanité encore largement « sauvage ».

En manière de conclusion Lombroso précise que ce passé qui ne passe pas n'est pas homogène :

Il y a dans l'hérédité une vraie stratification ; c'est celle-ci qui favorise, chez nous, la reproduction des instincts de l'homme préhistorique et ceux aussi de l'homme du Moyen Âge. Ainsi s'expliqueraient, par exemple, les crimes récemment commis par les antisémites, les querelles de clocher, où nous pourrions voir une haine héréditaire datant du Moyen Âge, ainsi encore la manie du duel que rien ne peut réfréner³⁰.

Le Moyen Âge possède dans cet extrait et bien d'autres un statut équivalent à l'état d'enfance ou d'animalité ; et de fait, il semble bien que le Moyen Âge remplisse ici la même fonction, celle d'un négatif de la civilisation, celle d'un contre-modèle. Un usage qui dépasse naturellement le cadre des écrits de Lombroso : c'est sur le même régime que l'on dit, aujourd'hui encore, « On n'est pas des bêtes » et « On n'est pas au Moyen Âge ». Dans *L'Homme criminel*, cette référence est d'autant plus signifiante que la période médiévale est la seule époque historique dont les caractéristiques sont censées renaître chez les meurtriers du XIX^e siècle. Le Moyen Âge est ici traité comme un « avant » mythique et finalement intemporel, une seconde préhistoire en quelque sorte. La conclusion se poursuit en « remontant plus loin [...] au-delà de la race, dans les animaux inférieurs³¹ ».

Cela nous rappelle l'époque où chez l'homme, comme chez les animaux, l'accouplement était précédé et accompagné de luttes féroces et sanglantes dont le but était, soit de dompter la résistance de la femme, soit de vaincre les rivaux en amour. On voit encore dans plusieurs tribus australiennes l'amant se cacher

30. C. Lombroso, *L'Homme criminel. Criminel-né, fou moral, épileptique : étude anthropologique et médico-légale*, trad. de la 4^e édition italienne par Regnier et Bournet, Dr C. Létourneau (préf.), Paris, F. Alcan, 1887, 2 vol., p. 663.

31. *Ibid.*

derrière une haie pour attendre sa fiancée, la terrasser quand elle passe, d'un coup de massue, et l'emporter ainsi à demi morte dans la demeure conjugale. Cet usage a laissé quelques traces dans le rite nuptial de beaucoup de nos vallées³².

Lombroso met ici sur le même plan l'animal, l'homme pré-historique, les tribus australiennes et les rites ruraux. Si, au Moyen Âge, l'animal était assez seul pour endosser le « sale » de l'homme, le XIX^e siècle lui donna un peu de compagnie. Car dans ce genre de passages le crime est non seulement associé à l'animalité, mais aussi à l'atavisme donc à la préhistoire, au Moyen Âge, à la ruralité (comme les vallées), à la sauvagerie, etc., mais encore à l'urbanité (à propos des concentrations d'ouvriers), à l'enfance, à la féminité, à la sénilité, à la folie, et même quelques années plus tard, au génie³³. En définitive, en multipliant ainsi les signes et les critères du crime, Lombroso réduit la normalité de l'humain à une peau de chagrin. Ironie de l'histoire : parmi les victimes de cette dissémination sans fin de l'anormal, Émile Zola ne sera pas épargné. Vingt ans après avoir lu *La Bête humaine*, Lombroso, fraîchement décoré de la Légion d'honneur, entre en possession de relevés anthropométriques que Zola était allé faire chez un ami médecin. Il y trouve, ainsi que dans l'œuvre de l'écrivain, tous les signes de la progénescence des génies : l'absence de torus sus-orbitaire, une abondante pilosité, des lubies morbides, des obsessions sexuelles, etc.³⁴.

Pour conclure, je voudrais insister sur quelques points. Dans notre champ d'étude, l'animalité, en tant que construction culturelle, sert avec constance de miroir inversé à l'homme. Ce miroir n'est pas rigide, il s'est largement adapté, dans le domaine occidental, aux

32. *Ibid.*, p. 664.

33. Voir C. Lombroso, *L'Homme de génie*, trad. de la 6^e édition italienne par F. Colonna d'Istria, Paris, F. Alcan, 1889 ; lire notamment les parties I. 2 « Le génie et les caractères de dégénérescence » et IV « La psychose dégénérative du génie ».

34. M. Renneville, « Lumières sur un crâne ? Une lecture spéculaire de la découverte de l'atavisme criminel », dans J. Carroy et N. Richard (dir.), *La Découverte et ses récits en sciences humaines. Champollion, Freud et les autres*, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 15-38. Sur toutes ces questions nous rejoignons les propositions éclairantes de Stéphane Legrand dans « Portraits du dégénéré en fou, en primitif, en enfant et finalement en artiste », *Methodos*, 3 : *Figures de l'irrationnel*, 2003. Consultable sur Internet : <http://methodos.revues.org/document107.html>.

différents bouleversements culturels et aux changements d'épistémè. Ainsi, dans un Moyen Âge marqué par le privilège de la raison et le refus du corps, l'animalité de l'homme recouvre la corporéité et l'ensemble des passions voire des désirs, alors que chez Zola et Lombroso, dans un paradigme évolutionniste et au siècle de l'histoire, l'animalité de l'homme recouvre au premier chef des aspects en lui qui ont échappé à l'emprise du temps et de la civilisation.

L'approche médiévale chrétienne et l'approche évolutionniste possèdent plus d'un point commun. Toutes les deux pensent l'expérience humaine comme *a priori* problématique, et les Pères de l'Église comme les criminologues s'accordent sur le fait que le mal inhérent à toute existence ne peut avoir qu'une origine extrinsèque, en l'occurrence animale. Dans ces deux champs discursifs, ce qui fait la singularité de l'homme (la raison, l'histoire...) reste exempt de toute souillure. Ce n'est jamais l'homme qui tue, mais l'animal qui est en lui, ce n'est pas l'homme qui pêche, mais la bête qui est en lui. Par ailleurs, l'analyse offre l'avantage et le défaut de mettre son objet à distance : à décrypter ironiquement Zola et Lombroso nous nous rassurons à notre tour en mettant en scène la naïveté des siècles passés. Une telle mise à distance, qui ne va pas sans condescendance, peut nous conduire à oublier que cette acception de l'animalité et de l'humanité reste la plus partagée aujourd'hui. On dit chaque jour de tel homme qu'il est bestial, de tel tueur en série qu'il est inhumain. On oublie toujours autant que ce que nous considérons généralement comme bestial ne se retrouve quasiment jamais dans le monde animal.

Au cours du ^{xx}^e siècle, Georges Bataille, Serge Moscovici, Clément Rosset³⁵ et tant d'autres ont mis les deux côtés de l'homme (son côté humain et son côté bestial) sur le même plan. Ils nous encouragent à penser la folie, le crime ou l'irrationalité comme autant de propres de l'homme, au même titre que la raison, le langage ou l'art. Edgar Morin incite par exemple à penser l'unité de l'homme dans un rapport dialogique entre *homo sapiens* et *homo demens*³⁶.

35. G. Bataille, *L'Érotisme*, Paris, Éd. de Minuit, 1957 ; C. Rosset, « Le miroir animal », *Critique*, 375-376 : *L'animalité*, 1978, p. 864-866 ; S. Moscovici, *La Société contre-nature*, éd. revue et corr., Paris, Seuil, 1994.

36. E. Morin, *Le Paradigme perdu*, Paris, Seuil, 1979.

Mais, finalement, ce qui semble indépassable, c'est l'idée même d'une division au sein de l'homme. On peine plus que tout à considérer l'évidence, l'homme tout entier comme un animal et dans le même temps, l'homme totalement – jusque dans ses organes – construit par la culture. Cette totalité est délicate à penser en partie à cause de la structuration même des champs disciplinaires. La division, née au XIX^e siècle, entre les sciences de la vie (dont le corps, animal, de l'homme fait partie des objets de recherche) et les sciences humaines s'est comme naturalisée au cours du siècle suivant³⁷.

Combien de temps a-t-il fallu pour qu'existe une histoire du corps ? Pour qu'il existe une histoire du viol ? Si ce fut si long, c'est bien parce que l'acte « bestial » était considéré comme un invariant qui ne pouvait être soumis à l'histoire, ce propre de l'homme. Ce refus d'historicité du corps est à penser sur le même plan que les sociétés « sans écriture », considérées pendant si longtemps par les anthropologues comme « sans histoire ». Enfin, ce privilège de l'histoire que l'on accorde ou retire au gré des modes concerne aussi les difficultés ou réticences que l'on conserve vis-à-vis d'une historicité du monde animal. Le vieil humanisme est loin d'être enterré : la référence à une conception « propre » et abstraite de l'humain demeure un des fondements – pas seulement étymologique – de l'anthropologie et des sciences humaines que le siècle de Lombroso nous a légué. Cette terminologie est si problématique qu'elle suscite en retour de nombreuses tentatives de dépassements, qui sont comme autant d'envers de notre question. En l'occurrence, rares sont celles qui possèdent la pertinence de la proposition de Descola évoquée en introduction ; l'au-delà du chiasme Nature et Culture se trouve souvent au prix du sacrifice d'un des deux termes. C'est le risque que prennent les sciences cognitives les plus réductionnistes quand elles partent chercher, comme Lombroso, l'origine de nos comportements dans une préhistoire intemporelle et idéale, dans une nature abstraite et unie, dans une animalité qu'elles pensent avant tout en termes de réflexes et de stimuli. Et ce n'est pas le moindre des paradoxes de constater que ces nouvelles sciences de l'homme se basent sur une conception

37. A. R. Damasio, *Le Sentiment même de soi. Corps, émotions, conscience*, C. Larssonneur et C. Tiercelin (trad.), Paris, O. Jacob, 1999, p. 46-47. Sur ce qui suit voir aussi : *id.*, *Spinoza avait raison. Joie et tristesse : le cerveau des émotions*, J.-L. Fidel (trad.), Paris, O. Jacob, 2003, rééd. 2005.

traditionnelle, partielle, chrétienne de l'animal (purement corps, purement naturel) qui fut élaborée pendant des siècles à partir de ce que l'humanisme laissait comme un rebus de son projet grandiose.

De la merveille à la connaissance Vocation anthropologique de la narration médiévale

Jean-Jacques Vincensini

Les lignes qui suivent seront orientées par l'hypothèse que voici : la séduction énigmatique de la plupart des œuvres narratives du Moyen Âge tient à ce qu'elles expriment des significations qui relèvent de ce que, sans trop de précision pour l'instant, on pourrait appeler leur dimension anthropologique.

On partira comme il se doit de la nature de l'objet étudié. La réponse ne fait pas de doute : qu'on le veuille ou non, notre réflexion est assujettie à ces significations, ces valeurs, spécifiques aux belles-lettres médiévales qui s'élèvent sur « un substrat mythique et folklorique [né] des traditions étrangères à la culture de référence, cléricale et chrétienne¹ ». En d'autres mots, le regard de quiconque observe le récit médiéval porte sur un domaine d'investigation nourri, selon Claude Lecouteux, de « contes, légendes, croyances, y compris celles que l'on taxe trop vite de superstitions, mythes, rites, fêtes. Avec notamment tous les êtres de la mythologie populaire, leur diabolisation et leurs transformations, la réécriture des mythes et leur adaptation, etc.² ». Ces affirmations, qui n'ont rien d'étonnant, sont illustrées par le nombre et la vitalité des enquêtes que suscitent ces lettres et leurs significations même si, bizarrement, on en trouve peu d'indices dans les revues ou les bibliographies internationales, qui connaissent pourtant les rubriques *Indo-European* et *Psychocriticism*, mais ignorent superbement « Anthropologi(qu)e ».

1. F. Dubost et J.-R. Valette, « Merveilleux médiéval : synthèse des recherches les plus récentes », *Perspectives médiévales*, numéro jubilaire, mars 2005, p. 127-151.
2. « Les études mytho-folkloriques », *ibid.*, p. 285-302 (p. 288-289).

Mais la spécificité de cette littérature constatée, qu'en faire ? Quel est, en d'autres mots, le but de notre pratique de médiéviste ? L'argumentation suivie se voudra plutôt « conceptuelle » (ce qui ne veut pas dire « abstraite »), adjectif qui reprend celui que choisit Jean-Claude Schmitt dans la conclusion de son *Guinefort* : « Ni les historiens “médiévistes”, ni les spécialistes de folklore contemporain ne manquent de documents en eux-mêmes très passionnants. [...] Les documents font moins défaut que les outils conceptuels pour les comprendre³. » Il faut y insister : Jean-Claude Schmitt dit « comprendre », non pas « sentir » ou « lire » ou encore « décrire ». La réponse à notre « Que faire ? » se devine, le but de notre démarche est un acte de compréhension. Mais cette visée engage. Tout d'abord, à chercher des explications au-delà de ce que l'on appelle l'analytique des descriptions. Car, pour continuer à citer Kant et montrer ainsi que ces problèmes sont transversaux et, donc, abordés en dehors de notre champ propre, on sait qu'« une connaissance qui n'offre qu'une certitude empirique n'est appelée qu'improprement savoir⁴ ». Bref, cette résolution oblige, qu'on le veuille ou non, à se situer dans une perspective précise : placer la recherche dans un cadre conceptuel et simplificateur (dans un modèle théorique, donc) transformant le fait observé en objet de connaissance lui-même non observable. C'est une définition de l'explication. En conséquence, on s'accordera pleinement à cette affirmation suggestive faite par Jean Petitot dans « De la physique à la forme et au sens. Actualité de la philosophie transcendante ». Elle vise les philosophes, mais on peut sans peine l'étendre à tous ceux qu'intéressent les questions de signification :

Les philosophes sont des savants et non pas des artistes. Husserl s'interrogeait déjà à ce propos dans la *Krisis* : « Pourquoi les grands philosophes sont-ils restés prisonniers de leur style, ce n'étaient pourtant pas des poètes du concept ? » [...] j'ai décidé de considérer qu'une œuvre philosophique [notre travail critique] n'est pas une œuvre littéraire ou une œuvre artistique, mais une œuvre de connaissance, que, sous-jacents à de telles œuvres de connaissance, il existe des questionnements, des idées problématiques qui transcendent le morcellement des systèmes⁵.

3. J.-C. Schmitt, *Le Saint lévrier. Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIII^e siècle*, Paris, Flammarion, 1979, p. 233 (nouv. éd. augm. 2004).
4. I. Kant, *Premiers Principes métaphysiques des sciences de la nature*, J. Gibelin (trad.), Paris, Vrin, 1990, p. 8.
5. Jean Petitot, « De la physique à la forme et au sens. Actualité de la philosophie transcendante », dans *La Philosophie transcendante et le problème de l'objectivité, Les entretiens du Centre Sèvres*, Éd. Osiris, 1991, p. 59-110 (p. 61).

Le choix adopté engage ensuite à éviter des pistes stériles, connues également autour de nous dans les disciplines de la connaissance, notamment celles qui confondent explication et exercice « poétique » ou celles qui s'arc-boutent sur les thématiques universelles. On y reviendra. Quittons ces rives un peu arides et abordons, sous forme de question, une première série d'observations. Il y en aura quatre.

Est-il légitime de porter, sur la fiction médiévale
tout particulièrement, un regard anthropologique ?

Commençons par une réponse positive. En ce ^{xxi}^e siècle, nous sommes, nous « sujets critiques », dans une position unique pour entreprendre l'effort de compréhension annoncé. Depuis plus d'un siècle, en effet, la réflexion occidentale a installé l'homme au cœur des connaissances positives, en faisant de lui un objet de savoir. Née de sa rencontre avec les sociétés sans histoire, l'anthropologie s'est préoccupée des traditions et des cultures (incluant leurs expressions narratives), celles de l'Europe notamment. Elle a fait de la notion de « bonne distance » l'un de ses piliers les plus robustes, avant que cette notion serve également de socle à diverses disciplines de la connaissance de l'homme, notamment la psychiatrie, l'histoire et l'ethnologie. Or les œuvres du Moyen Âge sont désormais étrangères à nos repères culturels, non seulement par la langue et les conditions matérielles, par les cadres esthétiques et spirituels qui les bordent, mais aussi par les conditions codicologiques contraignant désormais leur accès ⁶. Aussi, constat presque banal, conviendrait-il de les considérer comme un ensemble d'œuvres marquées par l'altérité. Cependant, certains médiévistes, et ils sont nombreux, refusent cette distance. Soit en campant sur leur modernité, soit au contraire en la niant pour se conformer à l'hypothétique « mentalité » des contemporains de l'œuvre médiévale ⁷. Voici deux exemples de cette sourcilleuse *fidelitas* : « Pour notre part,

6. Pour K. Busby : « *The alterity of medieval literature is due in large part to the preservation and transmission in manuscripts form.* » *Codex and Context. Reading Old French Verse Narrative in Manuscript*, vol. I, Amsterdam-New York, Rodopi, 2002, p. 1.

7. Voir notre « Transfert des cultures et art narratif médiéval. Les enjeux de la *translatio* », dans C. Galderisi et G.-L. Salmon (éd.), *Translatio médiévale. Actes du colloque, 11-12 mai 2000, Mulhouse*, publié dans le supplément au n° 26 de *Perspectives médiévales*, 2000, p. 215-229.

fidèle, pensons-nous, à l'esprit du temps, c'est sur un plan délibérément métaphysique et théologique que nous n'hésiterons pas à nous placer⁸». Soutenant un point de vue descriptif différent, un autre érudit s'appuie toutefois sur un impératif identique : « L'interprétation d'un texte médiéval nécessite la restitution autour de ce texte d'un système de pensée médiéval qui lui est contemporain⁹. »

Cette persévérance rêvée comblerait l'écart entre la littérature médiévale, ses glorieux ancêtres et notre culture contemporaine. De telles idées, on le sait, loin d'être naïves, sont des réponses réfléchies, édifiées sur l'hypothèse d'une continuité synthétique et d'une esthétique de la ressemblance. Continuité et ressemblance, ces deux notions s'inscrivent précisément, Thomas Golsenne le rappelle¹⁰, dans un courant de pensée toujours dynamique, dont elles ne sont que des expressions privilégiées : le courant « humaniste ». On sait les deux célèbrissimes principaux caractères que Michel Foucault lui assigne : il pose le sujet, « la souveraineté de sa conscience », comme point d'origine de tout « devenir et de toute pratique » ; il s'appuie sur la thématique dite des « totalités culturelles »¹¹. Les thèses anthropologiques et leur souci de la bonne distance s'y opposent. Voici trois exemples concrets et sensibles de ces choix différents.

Le premier touche l'interprétation des lettres médiévales, particulièrement celle des récits dits mythiques ou mythologiques. Saisis de trop loin, ils ne retiennent l'attention que pour leur universalité creuse et sans intérêt heuristique ; c'est la dérive bien connue de la « mythologie générale ». Sous l'angle humaniste maintenant, leur signification (non pas leur transmission ou leur réécriture) est vue comme l'effet des influences qu'exercent sur eux d'autres textes, leurs hypothétiques sources bibliques, antiques ou folkloriques. Ainsi conçu, le sens de l'œuvre médiévale considérée ne paraît être que l'effet de la recreation narrative. Bref, « La littérature n'obéit pas au mythe : c'est

8. J. Ribard, *Du philtre au Graal. Pour une interprétation théologique du Roman de Tristan et du Conte du Graal*, Paris, H. Champion, 1989, p. 13.

9. P. Walter, *Canicule. Essai de mythologie sur Yvain de Chrétien de Troyes*, Paris, SEDES, 1988, p. 6.

10. Voir son article ici même, p. 223.

11. M. Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard/NRF (Bibliothèque des sciences humaines), 1969, p. 22 et p. 21.

elle qui le crée » comme l'écrit Daniel Poirion¹². Sans parler d'un legs complémentaire – à respecter également et les choses s'aggravent. Dans l'héritage qu'il reçoit, le clerc médiéval trouve non seulement les thèmes narratifs (mythologiques) mais les interprétations nécessaires à leur compréhension. Selon l'affirmation de Laurence Harf-Lancner : « Le mode d'emploi est fourni avec le matériel¹³. » Il s'agit, en l'occurrence de trois interprétations dominantes qui s'imposent à nous, ne laissant guère de place à une interprétation complémentaire, précisément celle qui nous intéresse : l'interprétation historique (l'évhémérisme) ; l'interprétation physique et cosmique (alchimique et astrologique) et, enfin, l'interprétation morale et allégorique¹⁴. Celle-ci est massive dans nos études, notamment du côté de ce que l'on pourrait appeler l'allégorie archétypale, qui conduit à assimiler les héros ou les fées peuplant nos récits à des êtres ou des corporations recensés parmi divers panthéons (indien, mésopotamien, grec, romain, celtique, etc.). Conséquence : l'élaboration de tableaux d'identifications aussi imprécises que confuses – ces fameuses nomenclatures pseudo-scientifiques – assignant des identités sur le modèle, Gauvain ou Galaad, c'est... ; Mélusine, serait, selon les critiques, la femme de Gargantua, la déesse primordiale, la vierge éternelle. Cette dernière est d'ailleurs douée d'une remarquable polyvalence. Pour Gilbert Durand, la mère Louise-Mélusine est la réincarnation de « l'éternel féminin »¹⁵.

Le deuxième choix se pose au traducteur de textes médiévaux. Idéalement, il s'agirait de garder la « bonne distance » conçue, ici, à la fois comme refus de toute fascination unitaire à l'égard de l'objet à traduire (il n'est plus nous) et comme rejet de la tendance inverse, qui absorbe et assimile cet objet dans le prétendu raffinement d'une modernité nivelante (ce ne serait plus lui). Ces principes laissent caresser l'espoir d'éviter les deux rhétoriques qui convertissent techniquement dans le champ de la traduction le double piège évoqué à l'instant : le « mot à mot », la « traduction

12. D. Poirion, « L'ombre mythique de Perceval dans *Le Conte du Graal* », *Cahiers de civilisation médiévale*, 3, 1973, p. 191-198 (p. 195).

13. *Pour une mythologie du Moyen Âge*, L. Harf-Lancner et D. Boutet (éd.), Paris, ENS (Collection de l'École normale supérieure de jeunes filles), 41, 1988, p. 3.

14. *Ibid.*, p. 4.

15. G. Durand, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire. Introduction à l'archétypologie générale*, Paris, Bordas, 1969, p. 260.

littéraire », recherche d'élégantes et spirituelles¹⁶ équivalences. En conséquence, convaincu par l'« esthétique de la bonne distance », et en s'adossant aussi fermement que possible aux données positives de l'histoire et de la philologie – celles que l'édition a préalablement imposées –, on pourrait choisir d'accentuer les marques énonciatives qui révèlent (ou « expriment ») la signification du récit, indispensable préalable. Comme le dit justement un spécialiste de la traduction des textes savants :

La traduction d'une œuvre étrangère devait [...] s'efforcer de re-présenter la culture et le savoir de l'Autre, non sous une forme [...] en laquelle nous pourrions nous retrouver et nous reconnaître, mais au contraire en accentuant ses traits distinctifs¹⁷.

Troisième choix, enfin, celui de la distance à entretenir avec les textes lors du travail d'édition. « Trop éloignés », certains éditeurs corrigent l'orthographe et la syntaxe de la langue vulgaire qui leur paraît « un enfant qui bégaye et cherche à échapper aux langes dont l'enveloppe le latin », comme l'écrivait Achille Jubinal en 1837¹⁸. Cette attitude n'a pas disparu, en témoigne Frankwalt Möhren :

Nous tressaillons d'horreur en pensant à Constant [*sic*]¹⁹ qui, comme tant d'autres avant et après lui, a rectifié la langue de son manuscrit de base de l'édition du *Roman de Thèbes* [...] Mais nous semblons accepter sans broncher qu'on affuble une variante intégrée dans un texte critique de traits graphiques du manuscrit de base, même si la scripta en diffère²⁰.

Côté continuiste, c'est le respect ombrageux de la supposée pureté du texte qui s'exprime de deux façons. Soit dans la recherche de

16. « La rhétorique embellissante consiste à produire des phrases “élégantes” en utilisant pour ainsi dire l'original comme matière première. L'ennoblissement n'est donc qu'une réécriture, un *exercice de style*. » A. Berman, *La Traduction et la lettre ou l'Auberge du lointain*, Paris, Seuil, 1999, p. 57.

17. P. Charvet, « Traduction des textes de savoir et savoir partagé », *Traduire* 2, CRTH, textes réunis par D. Delas, Cergy-Pontoise, CRTH, 2002, p. 99-114 (p. 99-100).

18. A. Jubinal, *Mystères inédits du quinzième siècle*, Genève, Slatkine repr., [1837] 1977, préface, p. ix.

19. L. Constans, *Le Roman de Thèbes*, Paris, Firmin-Didot (Société des anciens textes français), 1890.

20. F. Möhren, « Édition et lexicographie », dans M.-D. Glessgen, F. Lebsanft (éd.), *Alte und Neue Philologie*, Tübingen, Niemeyer, 1997, p. 153-166.

l'archétype que, selon la méthode lachmanienne, l'on s'efforce de reconstruire dans l'authenticité prêtée à un *Urtext*, le moins différent possible de l'original, et que l'on souhaite réécrit dans la langue même de l'auteur, « dans la bonne langue française telle qu'elle devait se parler et s'écrire au milieu du ^x^e siècle », comme l'écrit Gaston Paris dans son édition *princeps* de la *Vie de saint Alexis*, datée de 1872 ²¹. Soit, avec Joseph Bédier, dans la quête d'une autre pureté, d'un autre respect de l'authenticité. Chacun connaît les fameuses premières lignes de son article de 1928 consacré à la tradition manuscrite du *Lai de l'Ombre* ²²:

Il en est de l'art d'éditer les anciens textes comme de tous les autres arts : il a évolué au gré des modes qui meurent et renaissent. [...] Pour le restituer [le texte des ouvrages] en sa pureté première d'après ses copies plus ou moins nombreuses [...] diverses méthodes ont été pratiquées.

Pour Bédier, finalement, le goût, outil d'une méthode reconnue comme empirique, reste le seul critère sérieux. Si l'on se pique de collationner les textes, comme l'avait fait avant lui Francisque Michel, c'est au nom d'un « principe d'ordre purement moral ²³ ». Principe, explique-t-il à l'encontre des partisans de l'édition dite « critique », inspirant ceux qui se posent en « juges du bien et du mal ²⁴ ». Mais la morale de la pureté, évacuée d'un côté, revient par l'autre. Car, pour Bédier, la « méthode la plus recommandable » et idéale est régie par un « extrême conservatisme » qui persuade l'éditeur, par respect de son objet, de « ne [le] toucher [...] qu'en cas d'extrême et presque évidente nécessité » ²⁵. Plus « purs » encore, les partisans du document, de l'édition imitative (toujours l'esthétique de la ressemblance) ou diplomatique ou encore de l'usage servile de l'ordinateur, qui fuient toute prétention rationnelle. Au contraire, orienté par le principe de la « bonne distance », on est ici convaincu que, les causes de corruption textuelle étant nombreuses, le manuscrit-objet n'est pas

21. Gaston Paris (éd.), *Vie de saint Alexis*, Paris, A. Franck, 1872, p. 135.

22. Joseph Bédier, « La tradition manuscrite du *Lai de l'Ombre*. Réflexions sur l'art d'éditer les anciens textes », *Romania*, t. LIV, 1928, p. 161-196 et p. 321-356 (p. 161).

23. *Ibid.*, p. 163.

24. *Ibid.*, p. 183.

25. *Ibid.*, p. 356.

pur, ce qui impose de corriger chaque exemplaire à partir « d'une lecture "raisonnée" » selon l'heureuse expression que l'on trouve dans les *Conseils pour l'édition des textes médiévaux*²⁶.

Certes, l'approche anthropologique est loin d'avoir la propriété de ces positions rationnelles qu'elle partage avec bien d'autres critiques desquelles l'éloigne sa détermination à expliquer conceptuellement les phénomènes. Mais son orientation s'éclaire grâce à ces débats autour de la « bonne distance » qu'elle revendique hautement et « constitutivement ». Car, pour mener sa propre explication, elle s'adosse à des requêtes exactement inverses à celles que les thèses « irrespectueuses » ou humanistes jugent évidentes. Prenant leur contre-pied, elle juge que la compréhension des beautés littéraires médiévales invite, au contraire, à les observer avec des yeux non familiers. Il faut se méfier, comme en avertit Paul Zumthor :

[...] de projeter sur lui [le texte médiéval] notre histoire et notre culture, afin de nous l'approprier en quelque manière, que du moins cette projection évite l'écueil des analogies simplifiantes et des justifications mythiques²⁷.

Cette méfiance incite à ne pas s'inscrire dans une perspective continuiste, à éviter de concevoir le sens des œuvres médiévales comme la résurgence de thématiques venues de leur passé littéraire et à ne pas se sentir contraints par les modes d'emploi fournis par la *translatio*.

Histoire littéraire et culture médiévale

La naissance de la légende arthurienne offre une deuxième raison à notre entreprise. Le recours à l'écriture a été, pour la langue vulgaire, une nouveauté et une conquête qui marquent l'apparition, dans les dernières années du XI^e siècle, de la littérature romane. Le passage de l'oralité chantée celtique à l'écrit arthurien introduit une dimension qui lui est propre, totalement différente du roman antique et de l'historiographie des rois bretons. C'est que la séparation de l'histoire et du roman à laquelle on assiste à la fin du XII^e siècle s'adosse à un facteur déterminant : la brusque apparition « d'une vieille culture

26. P. Boutgain et F. Viellard (dir.), *Conseils pour l'édition des textes médiévaux*, fasc. 3, Paris, Éd. du CTHS, 2002.

27. P. Zumthor, *Essai de poétique médiévale*, Paris, Seuil, 1972, p. 20.

populaire, folklorique, jusqu'alors refoulée du discours écrit par les traditions d'origine antique et par les superstructures historiques». Dans une large mesure, poursuit Paul Zumthor, «le roman, expression aristocratique et cléricale, apparaît comme un moyen de défense contre ce bouleversement des perspectives», comme une «tentative pour réintroduire dans ce chaos une raison»²⁸. C'est une bonne définition de la fonction des fables mythiques, on aura l'occasion d'y revenir. En d'autres mots, le «commencement, peu s'en faut, absolu»²⁹ du roman doit être conçu, à la fois, comme mise en écrit de la culture dite «populaire» et comme contrainte pour «les lettrés à un prodigieux effort d'invention pour tenter de la rationaliser»³⁰. C'est donc bien l'histoire de notre objet lui-même qui impose de s'éloigner radicalement des thèses humanistes. Plusieurs conséquences viennent à l'esprit.

La première a trait au fameux rapport entre culture cléricale et culture populaire. Dire, comme le fait Jacques Le Goff que «le fossé culturel réside ici surtout dans l'opposition entre le caractère fondamentalement ambigu, équivoque, de la culture folklorique [...] et le "rationalisme" de la culture ecclésiastique, héritière de la culture aristocratique gréco-romaine»³¹ ne va pas de soi. En effet, la logique de la «pensée sauvage» alléguée explicitement par Jacques Le Goff n'était pas le propre des seules expressions ecclésiastiques. Elle animait également les créations narratives des clercs révélant certains thèmes venus du substrat mytho-folklorique. C'est pourquoi on mettra en doute cette observation d'un collègue littéraire : «Ce fonds de païennerie [...] renvoie à [...] une période qui, pour l'historien des mentalités, marque le début de l'essor médiéval et la fin de la pensée sauvage»³².

28. P. Zumthor, «Genèse et évolution du genre», *Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters*, IV/1, Heidelberg, C. Winter, p. 60-73 (p. 64 pour ces deux mentions).

29. *Id.*, *La lettre et la voix*, Paris, Seuil, 1987, p. 307.

30. *Ibid.*, p. 136.

31. J. Le Goff, «Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne», dans *id.*, *Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des histoires), 1977, p. 223-235, (p. 231, note 22).

32. F. Dubost, *Aspects fantastiques de la littérature narrative médiévale. L'Autre, l'Ailleurs, l'Autrefois*, t. I, Paris, H. Champion, 1991, p. 227 (c'est l'auteur qui souligne).

D'où la deuxième conséquence, inhérente d'ailleurs à la tentative de « domestication » pour parler comme Goody, à laquelle se livrent ces nouvelles fictions : le recours à la matière de Bretagne a eu des effets majeurs sur la structure du roman. L'errance aventure et l'aventure merveilleuse suscitées par l'acceptation de l'épreuve et du défi construisent l'identité héroïque autour d'une crise centrale qui structure le récit en deux phases contraires mais non contradictoires³³.

Une dernière conséquence mérite l'attention. On touche un point délicat, il ne sera qu'effleuré : la place éminente accordée au clerc n'empêche pas que nous ayons essentiellement à étudier des œuvres dont les auteurs sont quasiment inconnus. Cet anonymat « réel » fournit un nouvel argument en faveur de l'explication anthropologique. Voyons maintenant comment elle s'éclaire, comme en négatif, à la lumière des traits qui la distinguent d'attitudes qu'elle récuse.

Positivisme et « poétiques »

Au stade descriptif, rien n'est gênant dans cette requête du positiviste Gustave Lanson : il faut se livrer « avec patience à l'analyse précise et ordonnée des *faits*, en éliminant toute implication individuelle³⁴ ». Dans la mesure où la critique positiviste « n'est rien d'autre », comme l'écrit par exemple Roland Barthes, que son projet affirmé, qui est « l'établissement des faits biographiques ou littéraires », on ne voit pas ce qui pourrait convaincre de la repousser. « Les acquis du positivisme, ses exigences mêmes, sont irréversibles³⁵. » Mais, on l'a dit, on ne peut confondre cette description des faits avec une explication.

En revanche, la thèse anthropologique s'oppose à l'idée « poétique » selon laquelle le discours et ses stratégies d'écriture se suffisent à eux-mêmes, thèse éminemment formaliste qui tend à exclure les contenus et leurs articulations riches de sens. Opposée en cela au slogan « le texte, rien que le texte », l'explication anthropologique (toujours

33. Voir R. Warning, « Formen narrativer Identitätskonstitution im höfischen Roman », dans O. Marquard et K. Stierle (éd.), *Identität*, Munich, Fink, 1979, p. 550-589.

34. G. Lanson, « La méthode de l'histoire littéraire », dans *id.*, *Essais de méthode de critique et d'histoire littéraire*, H. Peyre (prés.), Paris, Hachette, [1910] 1965, p. 31-56 (p. 40).

35. R. Barthes, « Les deux critiques », *Essais critiques*, Paris, Seuil, 1964, p. 246-251 (p. 246).

la « bonne distance ») bâtit les significations des narrations au moyen de figures concrètes, issues des codes que proposent l'histoire et la culture (ainsi que le monde empirique). Bref, idée notoire rappelée ici par Jean Petitot, elle s'élève « contre l'influence exercée sur l'*épistémè* contemporaine par le positivisme et l'empirisme logique dans leur volonté dogmatique d'éradiquer la question ontologique [celle du contenu] de la théorie de la connaissance³⁶ ».

Autre dérive « poétique », celle qu'inspire la métapsychologie lacanienne. Dans un article de 1999, Charles Méla rappelle ce qui fait le « relativisme généralisé³⁷ » du sophiste Gorgias : il niait que quelque chose soit, et que, dans le cas contraire, on pût en dire ou en connaître quoi que ce soit :

Si Parménide affirme que le non-être ne peut être pensé, un Gorgias argumente à l'inverse que l'être ne peut faire l'objet d'aucune certitude, tout devenant égal et, selon la formule de Protagoras, à la seule mesure de l'homme³⁸.

Cette non-certitude radicale conduit Méla, avec Lacan, à accentuer l'escroquerie de la psychanalyse, celle du discours du patient et celle des œuvres littéraires : « Il y a un mentir inaugural à toute parole et le sophiste vient à l'incarner³⁹. » Bref, privée de fondation dans le réel, la littérature n'est que langage poétique⁴⁰, donc mensonge. De là naît la conviction que la singularité de la littérature est ce fameux *génie de la lettre*, conçu comme espace de jeu des possibilités signifiantes du langage puisque sa « vérité » ne réside que dans le signifiant,

36. J. Petitot, *Morphogenèse du sens. Pour un schématisme de la structure*, Paris, PUF, 1985 (p. 26).

37. C. Méla, « L'hameçon. À propos du *Sophiste* : mimétique et pêche à la ligne », dans J. Berchtold et C. Lucken (éd.), *L'Orgueil de la littérature. Autour de Roger Dragonetti*, Genève, Droz, 1999, p. 37-45 (p. 37).

38. *Ibid.*, p. 38.

39. « Dans son séminaire du 26 février 1977, Jacques Lacan tournait ainsi en dérision la psychanalyse : notre pratique est une escroquerie, du moins considérée à partir du moment où nous parlons de ce point de fuite [le réel, objet de la science] : bluffer, faire ciller les gens, les éblouir avec des mots qui sont du chiqué. » *Ibid.*, p. 40.

40. « La fiction [...] est le produit d'un langage dont l'équivocité est identiquement celle-là même de la poésie » écrit Roger Dragonetti dans *La Vie de la lettre au Moyen Âge, Le Conte du Graal*, Paris, Seuil, 1980, p. 35.

c'est-à-dire dans la substance phonique⁴¹. On sait les conséquences de ces thèses sur la compréhension de la littérature : toujours portée vers « une signification constamment différée⁴² » et finalement inaccessible, toute œuvre devient illisible ou, pire, vit sous la menace du « caractère négatif et destructeur⁴³ » de la lettre, racine du « jeu pervers de l'écriture⁴⁴ ».

Les deux méthodes « poétiques » se retrouvent devant le miroir aux alouettes de l'autoréférentialité : l'œuvre serait elle-même pourvoyeuse des modalités de sa lecture, source singulière de son propre enseignement réflexif⁴⁵. Inutile d'y insister, ce n'est pas le lieu, sur la catastrophe qu'ont représentée les conceptions mystiques du rapport à l'autre et le mécanisme délirant du recours à la catégorie de signifiant, recours qui, devenu inconditionné, a dégénéré en usage sophistique. Le caractère majeur du discours sophistique réside, dit justement Barbara Cassin, dans l'écrasement magique de la complexité du signe à la seule dimension de l'identité signifiante, ce qu'on pourrait appeler « une réduction à la surface⁴⁶ ».

41. Voir R. Dragonetti, « Propos sur l'étymologie », dans *Études sur Mallarmé*, réunies et présentées par W. Smekens, Gand, *Romanica Gandensia*, xxii, 1992, p. 59-97, notamment p. 96 et 97 : « Ce qui détermine, selon Quintilien, la justesse d'un mot, ce n'est pas le profond, mais sa qualité sonore [...] le rythme de la lettre *cratylienne*, productrice de toutes les fables des dieux et des hommes, [a] depuis toujours rendu la langue à son état de jouissance et de vibration dans les jeux de l'allitération perpétuelle qui ouvrent et structurent à défaut du propre, son essence symbolique. »

42. C. Lucken, « Le génie orgueilleux », dans J. Berchtold et C. Lucken (éd.), *L'Orgueil de la littérature. Autour de Roger Dragonetti*, Genève, Droz, 1999 p. 11-35 (p. 21 et 22).

43. « La pratique des lettres pervertit et détourne subrepticement les codes rhétoriques dont l'écrivain lui-même feint de respecter la règle » écrit R. Dragonetti dans *La Vie de la lettre au Moyen Âge*. Le Conte du Graal, Paris, Seuil, 1980 (p. 46). Il évoque l'« initiative démonique de la lettre », p. 51.

44. *Ibid.*, p. 38.

45. À l'origine de cette conception ? L'absolu littéraire, cher au « romantisme d'Iéna », sa poétique qui identifie le sujet avec sa propre production et la littérature avec la loi de son engendrement. Voir P. Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy, *L'Absolu littéraire. Théorie de la littérature du romantisme allemand*, Paris, Seuil, 1978.

46. B. Cassin (éd. critique et comm.), *Si Parménide : le traité anonyme* Sur Mélissus, Xenophane et Gorgias, Villeneuve-d'Ascq-Paris, Publications de l'université de Lille III-Éd. de la Maison des sciences de l'homme (Cahiers de philologie, 4), 1980, p. 79.

L'explication anthropologique dans ses œuvres

Ces balises posées, regardons pour preuve quelques travaux venus de la médiévisque française et anglo-saxonne, négligeant fort injustement la germanistique qui a fait de certaines recherches anthropologiques l'un de ces domaines d'élection⁴⁷.

Une première voie a été suivie par les médiévistes pour qui la notion de culture équivaut à celle de société. Bien entendu, cette piste rapproche des historiens. On s'en souvient, c'est l'article de Le Goff et Vidal-Naquet, « Lévi-Strauss en Brocéliande »⁴⁸ qui a fait entrer l'auteur des *Mythologiques* dans l'univers de la médiévisque. Proche des idées de Georges Duby, l'article de Christiane Marchello-Nizia, « De l'*Énéide* à l'*Eneas* : les attributs du fondateur »⁴⁹, reprend à son compte les observations du grand historien sur les *juvenes* et éclaire les écarts entre le roman médiéval et l'*Énéide* par le propos lignager du premier. Pour montrer que ce point de vue est bien vivant hors de l'Hexagone et ne connaît pas de frontières nationales, rappelons les articles de Matilda T. Bruckner, « From genealogy to romance and continuation in the fabulous history of *Partonopeu de Blois* »⁵⁰ et de Stacey L. Hahn, « Genealogy and adventures in the cyclic prose »⁵¹.

Selon une seconde option, vivace également, la notion de culture est considérée comme l'ensemble des systèmes symboliques dont la transmission caractérise un groupe suprafamilial. C'est dans ce cadre que l'anthropologie structurale a favorisé l'approche de nouveaux objets d'étude, celui des faits de parenté notamment. Dans ce domaine, le lien entre nature et culture s'instaure grâce à une structure opposant

47. Considérable bibliographie de C. Kiening, « Anthropologische Zugänge zur mittelalterlichen Literatur : Konzepte, Ansätze, Perspektiven », *Forschungsberichte zur germanistischen Mediävistik*, 5/1, 1996, p. 11-129.

48. J. Le Goff et P. Vidal-Naquet, « Lévi-Strauss en Brocéliande », *Critique*, 325, 1974, p. 541-571.

49. C. Marchello-Nizia, « De l'*Énéide* à l'*Eneas* : les attributs du fondateur », dans *Lectures médiévales de Virgile. Actes du colloque organisé par l'École française de Rome (25-28 oct. 1982)*, Collection de l'École française de Rome, 80, 1985, p. 251-266.

50. M. T. Bruckner, « From genealogy to romance and continuation in the fabulous history of *Partonopeu de Blois* », *L'Esprit créateur*, 33-4, 1993, p. 27-39.

51. S. L. Hahn, « Genealogy and adventures in the cyclic prose », dans K. Busby et N. J. Lacy (éd.), *Conjunctures. Medieval Studies in Honor of Douglas Kelly*, Amsterdam, Rodopi, 1994, p. 139-151.

une prohibition (celle de l'inceste) et une prescription (celle du bon usage de l'alliance matrimoniale)⁵². Le don de la femme reste un cadeau empoisonné, lié à l'agressivité sexuelle, que la source de la parenté, c'est-à-dire l'échange matrimonial, doit canaliser. Ses « pathologies » – adultère et inceste –, très actives dans la littérature médiévale, ont fait l'objet de nombreuses études. Concentrons l'attention sur celles qui rendent sensibles l'orientation brièvement tracée⁵³.

Pionnier dans ces provinces parfois ténébreuses, Jean-Guy Gouttebroze a offert, dès la fin des années 1970, un éclairage fortement influencé par *Les Structures élémentaires de la parenté* de Claude Lévi-Strauss. « L'arrière-plan psychique et mythique de l'itinéraire de Perceval dans le *Conte du Graal* de Chrétien de Troyes⁵⁴ », article consacré à l'inceste révoqué entre Perceval et sa cousine, annonçait dès 1976 l'idée reprise et amplifiée dans *Qui perd gagne. Le Perceval de Chrétien de Troyes comme représentation de l'Œdipe inversé*⁵⁵. Mais il revient à la critique anglo-saxonne, moins perméable peut-être que sa collègue européenne aux influences des disciplines historiques et folkloriques, d'avoir donné un contour ferme à ces premières ébauches. C'est à quoi participent les travaux de Donald Maddox. *Structure and Sacring. The Systematic Kingdom in Chrétien's Erec et Enide*⁵⁶ en offre une claire illustration. L'auteur revendique l'usage de certains dispositifs

52. Voir L. de Heusch, « Introduction à une ritologie générale », *Pour une anthropologie fondamentale*, t. III, Paris, Seuil (Points), 1974, p. 213-247.

53. La plupart suivent plutôt une direction psychanalytique ou socio-historique. Pour compléter les travaux de J.-C. Huchet, de C. Méla et de G. Duby, voir J. Flori, « Amour et société aristocratique au XII^e siècle. L'exemple des *lais* de Marie de France », *Le Moyen Âge*, 98, 1992, p. 17-34, et A. M. Rasmussen, *Mothers and Daughters in Medieval German Literature*, Syracuse, Syracuse University Press, 1997. Pour une perspective résolument esthétique, lire D. Poirion, *Résurgences. Mythe et littérature à l'âge du symbole (XII^e siècle)*, Paris, PUF (Écriture), 1986.

54. J.-G. Gouttebroze, « L'arrière-plan psychique et mythique de l'itinéraire de Perceval dans le *Conte du Graal* de Chrétien de Troyes », *Senefiance*, 2, 1976, p. 339-352. Également, *id.*, « Cousin, cousine, dévolution du pouvoir et sexualité dans le *Conte du Graal* », dans J. Stiennon, K. Busby, F. Suard, et al., *Chrétien de Troyes et le Graal*, Paris, Nizet (Lettres médiévales), 1984, p. 77-87.

55. J.-G. Gouttebroze, *Qui perd gagne. Le Perceval de Chrétien de Troyes comme représentation de l'Œdipe inversé*, Nice, Centre d'études médiévales de Nice (Textes et essais), 1983.

56. D. Maddox, *Structure and Sacring. The Systematic Kingdom in Chrétien's Erec et Enide*, Lexington, French Forum Publishers (French Forum Monographs, 8), 1978.

théoriques et méthodologiques venus de la poétique, de la sémiotique et de l'anthropologie structurale. Ils lui permettent de délayer les tensions de ce roman, notamment l'opposition entre *agnatic vs matrilineal kinship identities*, chasse collective *vs* combat singulier. Ces distinctions constitutives sont nouées au rôle éminent dévolu aux femmes, medium de l'échange et de la consolidation, par le mariage, de la prospérité, des généalogies, des prérogatives sociales et du pouvoir. Plus récemment, *Fictions of Identity in Medieval France*⁵⁷ offrait un nouveau regard sur ces rencontres où les protagonistes découvrent dans un miroir les traits de leur identité. Lieu par excellence des discours concernant les lignages (sociaux) et l'identité (individuelle), la « rencontre spéculaire » est donc le cœur des romans familiaux du Moyen Âge. Avec *The Romance of Adultery. Queenship and Sexual Transgression in Old French Literature*⁵⁸, Peggy McCracken porte également une vue ni socio-historique ni folklorique sur l'une des questions qui hantent la narration médiévale, celle de l'adultère, non seulement celui de Guenièvre et de Iseut, mais celui qui voit une reine séductrice, froissée du refus de sa virtuelle proie (*Le Roman des sept sages*, *Le Roman de Silence*, notamment). C'est la grande question anthropologique de l'alliance et de la filiation qui explique la stérilité des reines adultères : elle exorcise l'angoisse de naissances illégitimes. Un intérêt particulier s'attache aux publications de notre collègue d'Oxford, Roger Pensom, proche des *modern anthropologists* qui s'accordent à dire que les formes sociales sont, au moins partiellement, « *the creations of the symbolic activity of a given culture* »⁵⁹. *Reading Béroul's Tristan. A Poetic Narrative and the Anthropology of its Reception*⁶⁰ offre un excellent poste d'observation pour découvrir les facettes

57. D. Maddox, *Fictions of Identity in Medieval France*, Cambridge, Cambridge University Press (Cambridge Studies in Medieval Literature), 2000, annoncé par « Specular stories, family romance and the fictions of courtly culture », *Exemplaria*, 3, 1991, p. 299-326.

58. P. McCracken, *The Romance of Adultery. Queenship and Sexual Transgression in Old French Literature*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press (The Middle Ages Series), 1998.

59. Il ajoute : « Poetry, then, is part of social reality. » R. Pensom, *Aucassin et Nicolette: The Poetic of Gender and Growing up in the French Middle Ages*, Berne-Paris, P. Lang, 1999, p. 13.

60. R. Pensom, *Reading Béroul's Tristan. A Poetic Narrative and the Anthropology of its Reception*, Berne-Berlin-Paris, P. Lang, 1995.

essentielles de la critique qu'inspire l'anthropologie structurale. Première d'entre elles : l'approche de Lévi-Strauss a établi, dit l'auteur, que la vie matérielle doit être étudiée selon ses structures, celles-ci étant identiques à celles du langage où les traits individuels acquièrent leur capacité à signifier au sein des structures qui les relient avec les autres traits. C'est ainsi que s'efface la différence ontologique entre le « concret » et le « mental » et qu'émerge – on y reviendra à propos de la « pensée mythique » – une conception du monde humain où tout, un animal, un élément de nourriture, un détail géographique, peut être compris comme un élément de sens.

Grâce aux lumières de l'anthropologie structurale, on y voit moins mal dans un domaine obscur, celui de ces entités venues du fond des âges, véritable « matériel roulant » de la littérature médiévale, et que l'on nomme indifféremment « motifs » ou « stéréotypes (narratifs) »⁶¹. Ces vestiges de cultures anciennes ont longtemps servi de pâture à l'école folkloriste. D'esprit positiviste et empirique⁶², elle recense toutes les leçons connues d'un récit transmis par la tradition orale avant de les découper en motifs, sans savoir clairement « en quoi consiste un fait de folklore », sans se demander quelles sont ses conditions de possibilité. « Ou plus exactement, elle reconnaît comme fait tout élément que l'appréciation subjective de l'observateur lui désigne pour tel en se fondant sur le contenu apparent du récit. » Au contraire, les motifs deviennent des (micro)récits lourds de significations, dès que, cessant de les considérer comme séparés sur le plan superficiel de la figuration du récit, on les met en rapport de transformation, « de sorte que le caractère de fait scientifique n'appartient pas à chaque motif ou à tels d'entre eux, mais au schème qui les engendre ». Encore une fois, le sens de ces décombres narratifs, de ces « agrégats fortuits » ne se dévoile qu'en présence de son contraire. Ainsi « là où l'école historique et

61. « Le roman médiéval, et surtout le roman arthurien, s'est écrit sous le signe de l'éternel retour : retour des personnages, réécriture des motifs et des scénarios aux inépuisables ressources, remploi de "formules romanesques" analogues aux clichés épiques » écrit E. Baumgartner dans son article « Le roman médiéval : approches poétiques et narratologiques », *Perspectives médiévales*, numéro jubilaire, mars 2005, p. 39-57 (p. 53).

62. Pour une critique de la mythologie comparée, voir E. Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques*, vol. II : *La pensée mythique*, J. Lacoste (trad.), Paris, Éd. de Minuit, 1972, p. 33-45.

folklorique cherche à repérer des liaisons contingentes et les traces d'une évolution diachronique, on découvre un système intelligible dans la synchronie »⁶³. Guidé par ces principes, l'ouvrage *Motifs et thèmes du récit médiéval*⁶⁴ s'applique à montrer que la compréhension de ces entités stéréotypées, celle de l'entrelacement de leurs motifs ainsi que des mécanismes qui les insèrent dans les textes d'accueil ne satisfont pas seulement un projet formel (la mise en lumière du schème fondateur). La compréhension de ces unités demande en effet un pas de plus : celui qui conduit vers leur fonction, leur vocation sémantique et culturelle. Or, la plupart de ces *topoi* s'élèvent très précisément sur des bases anthropologiques, dans le sens où ils expriment ces prégnances que la culture doit régulariser pour s'instaurer en tant que telle : la sexualité, le contrôle de la matrimonialité, la communication verbale, la rivalité virile, la violence sauvage, etc. Ce sont ces questions culturelles que le schème en question organise et transforme en narration. Regardons quelques exemples. Peggy McCracken renforce doublement la thèse de son ouvrage⁶⁵ qui fait s'équivaloir symboliquement la souveraineté du roi et l'intégrité sexuelle de la reine. Tout d'abord grâce à l'examen de deux motifs confirmant la chasteté de la reine (le manteau que seule l'épouse fidèle peut porter ; la corne dont le vin se répand sur la femme adultère) ; le second renfort vient d'un exemple fameux de rite stéréotypé : l'épisode probatoire du lépreux dans le *Tristan* de Bérout. Du même auteur, on lira « Damesls an Severed Heads: More on Linking in the *Perslesvaus* »⁶⁶ dans lequel Peggy McCracken, afin d'explorer ce somptueux roman et les motifs barbares qui le ponctuent, « turn briefly to anthropological studies of ritual headhunting in tribal societies » pour commencer à expliquer les retours successifs de la séquence de la « tête coupée ». Mais ce n'est qu'en dégageant

63. Citations successives de C. Lévi-Strauss, *L'Origine des manières de table*, Paris, Plon, 1968, p. 186-187.

64. J.-J. Vincensini, *Motifs et thèmes du récit médiéval*, Paris, Nathan, 2000.

65. P. McCracken, *The Romance of Adultery. Queenship and Sexual Transgression in Old French Literature*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press (The Middle Ages Series), 1998.

66. P. McCracken, « Damesls an severed heads: more on linking in the *Perslesvaus* », dans K. Busby et C. M. Jones (éd.), *Por le soie amisté. Essays in Honor of Norris J. Lacy*, Amsterdam-Atlanta, Rodopi (Faux Titre, 183), 2000, p. 339-355 (p. 343).

l'économie symbolique bien particulière qui régit l'apparition de ces têtes suppliciées qu'apparaissent leurs valeurs spécifiques et la signification de la narration.

Très suggestive, selon nous, une dernière illustration enrichira ces exemples de (micro)narrations stéréotypées et régulatrices : le motif de la « libération d'une femme immergée dans l'eau par un jaloux ». Il paraît, notamment, dans une copie⁶⁷ du roman en vers du XIII^e siècle, *L'Âtre périlleux*⁶⁸. La scène est aussi surprenante que cruelle. Brun sans pitié inflige à son amie, la plus belle dame du monde, un féroce traitement, il l'oblige à s'immerger nue dans une fontaine :

Qui mout estoit froide et obscure,
 Veuille ou non, jusc'a la chainture,
 La fait entrer ens encor plus,
 Si qu'il em pert tout par desus
 Le teste et toute le poitrine,
 Plus blanche que n'est flor d'espine
 Ains est ilec toute jour,
 En le fontaine, a le froidour (v. 41-48)

De plus, il décapite tout chevalier qui prétendrait la secourir. Ce sauvage traitement trouve sa justification dans la jalousie de Brun envers les chevaliers de la Table ronde dont les mérites, selon son amie, seraient supérieurs aux siens. Gauvain libèrera la jeune fille en combattant victorieusement contre son terrible compagnon⁶⁹. Plusieurs autres récits médiévaux racontent une histoire qui présente un incontestable air de famille avec cet épisode. Dans *Le Haut Livre du Graal*⁷⁰, par exemple, persuadé que son épouse l'a trompé avec Gauvain, Marin le Jaloux du Petit Gomoret la force à se plonger dans l'eau glacée d'un lac et la fouette sauvagement. Mais inutile d'aller

67. Manuscrit BnF fr. 1433.

68. *Roman de la Table ronde*, B. Woledge (éd.), Paris, H. Champion, 1936.

69. Pour la formation du corpus et pour l'explication, nous renvoyons à notre étude : « Comprendre, décrire, interpréter un motif narratif. L'exemple de la libération d'une femme immergée dans l'eau par un jaloux », dans D. James-Raoul et C. Thomasset (éd.), *Dans l'eau, sous l'eau. Le monde aquatique au Moyen Âge*, Paris, Presses de l'université de Paris-Sorbonne, 2002, p. 387-411.

70. *Le Haut Livre du Graal*. Perlesvaus, l. 1302-1309, W. A. Nitze et T. A. Jenkins (éd.), Chicago, The Chicago University Press, 1932-1937. Au cours du combat qui l'oppose à Gauvain, Marin tue son épouse.

plus avant dans les illustrations textuelles. L'explication des fonctions anthropologiques de notre motif serait guidée par l'idée suivante : le supplice infligé par le mari jaloux trouve son site au sein des diverses réactions anticulturelles qui particularisent ce brutal époux. Le conflit mimétique est au cœur de notre motif, mais dans une position et avec une signification originale puisque le chevalier ombrageux et vindicatif déclenche ce conflit par la prétention surhumaine d'être sans rival. Gauvain, mais aussi Perceval, Gérard de Nevers et Gaheriet le feront rentrer dans l'ordre des relations matrimoniales et chevaleresques « normales ».

Observons, enfin, que, à sa manière, René Girard s'est penché sur les stéréotypes en des termes qui ne peuvent qu'intéresser cette petite exploration. La volonté d'occulter les contenus primitifs, sauvages et violents gouverne, dit-il, « l'évolution de la mythologie ». À mesure qu'une communauté évolue, elle idéalise ses mœurs originelles. « Les dieux et toutes leurs actions, même les plus maléfiques, ont d'abord servi de modèles dans les rites. » Plus le sens du rituel primitif (amoral) s'affaiblit, plus se renforce le dualisme moral (la distinction du bien et du mal). « La tendance idéalisante transforme, en somme, ou efface tous les stéréotypes, la crise, les signes victimaux, la violence collective⁷¹. »

On abordera, pour conclure, une problématique centrale afin de mieux appréhender la vocation anthropologique de nombreux récits du Moyen Âge. Elle touche au cadre conceptuel annoncé au début de ces lignes.

Fonction symbolique, pensée mythique et réalité de la connaissance

Déjà en 1978, Sara Sturms-Maddox remarquait à juste titre que de nombreuses études regardant le cap suivi dans ces lignes donnaient « *an excessively limited view of Lévi-Strauss contrastive analysis*⁷² ». Pour leur donner toute leur ampleur il faut prendre égard à une requête jusqu'ici laissée en suspens : pour l'anthropologie structurale, il existe des lois de la pensée qui génèrent la connaissance, y compris lorsqu'il

71. R. Girard, *Le Bouc émissaire*, Paris, Grasset, 1982, p. 117 pour ces citations.

72. S. Sturms-Maddox, « Lévi-Strauss in the Waste Forest », *L'Esprit créateur*, 18, 1978, p. 82-94 (p. 87).

s'agit de la pensée dite «sauvage». Ces lois rationnelles jouent dans tous les systèmes symboliques et les expressions qui les manifestent, qu'elles soient sociologiques, comme les règles de parenté et les rituels d'initiation, ou esthétiques, comme les masques et les récits mythiques. Il est donc légitime de mettre au jour ces jeux de la pensée symbolique dans les textes d'allure mythique que nous a légués le Moyen Âge.

Faisons un pas de plus pour mieux cerner le statut de ces «jeux» spéculatifs. Comme toute forme artistique, la création littéraire utilise des signes qui sont des truchements matériels. Mais les fictions animées par la logique symbolique ne «re-présentent» pas ces données extérieures. Comment travaille alors la création littéraire? Affronté au désordre et à l'incompréhension du monde, l'homme tente de le rendre intelligible. Aucun code, aucune source de sens n'échappe alors aux branchements qu'effectue la pensée sur la réalité, parfois confuse et inadmissible. Les matériaux détachés de tous «les étages du vivant» par la sensibilité et l'observation (eau/sang, homme/femme, nu/vêtu, etc.) sont, alors, dénaturés sous l'effet d'une véritable «frénésie associative»⁷³. Ainsi mises en ordre (ou «structurées») par «construction transcendantale» dit Lévi-Strauss⁷⁴, les figures du sensible, venues de domaines entre lesquels l'expérience peut ne suggérer aucune connexion, sont transformées et élevées à la dignité de «moyens de réflexion et d'outils de connaissance»⁷⁵, des symboles.

Ajustage soudé de figures ainsi lourdement chargées de sens, les fictions médiévales, et les motifs «régulateurs» qui les nourrissent, sont d'excellents témoins de cet effort spéculatif, propre à la pensée mythique, qui transforme le sensible en intelligible. Elles témoignent des constructions intellectuelles de l'homme médiéval médiatisant son rapport au réel, aux côtés du langage, des mythes, de l'art et de la religion. On trouvera une illustration convaincante de ces observations un peu abstraites dans «Lévi-Strauss in Camelot. Interrupted communication in Arthurian feudal fiction»⁷⁶ de Donald Maddox.

73. C. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 25 pour ces mentions successives.

74. C. Lévi-Strauss, *La Potière jalouse*, Paris, Plon, 1985, p. 80.

75. C. Lévi-Strauss, *Des symboles et leurs doubles*, Paris, Plon, 1989, p. 13.

76. D. Maddox, «Lévi-Strauss in Camelot. Interrupted communication in Arthurian feudal fiction», dans *Culture and the King. The Social Implications of the Arthurian Legend. Essays in Honor of Valerie M. Lagorio*, M. B. Schictman et J. P. Carley (éd.), Albany, State University of New York Press, 1994, p. 35-53.

Un autre exemple est offert par la narration de Chrétien de Troyes qui met en vers le « mythe percevalien », le *Conte du Graal*. On a pu montrer à ce sujet que le sort de son « héros » consistait à rapprocher, tout à la fois, des termes opposés venant de divers domaines de sens⁷⁷. Trop bavard comme trop muet, glouton et sobre, oublieux mais trop proche de certains souvenirs, *nice* mais détenteur de connaissances intransmissibles, mobile mais égaré en lui-même, jeune homme mais stérile et chaste, Perceval incarne la médiation périlleuse mais fédératrice⁷⁸. Il n'assume donc pas seulement le rôle d'anti-Cédipe représentant des « communications interrompues », il figure les déploiements multiples mais réglés de la structuration mythique mise en fable aventureuse. À travers son destin, le *Conte du Graal* raconte l'effort pour « com-prendre » (associer et faire signifier) la diversité désespérante des mots, des actes et des êtres qui se présentent comme inadmissible-ment séparés. Bref, c'est seulement à la condition de reconnaître que ces fictions, bien particulières, comme toute autre institution symbolique et culturelle, présupposent des fonctions mentales opérant au niveau inconscient qu'on se met en mesure d'atteindre leur sens⁷⁹. Sous cette optique, les œuvres médiévales dont la séduction ouvrirait ce propos n'ont évidemment aucun rôle mimétique. Mais ce que l'on perd d'un côté est rendu de l'autre. Car – toujours la « bonne

77. Voir, entre autres, J.-J. Vincensini, *Pensée mythique et Narrations médiévales*, Paris, H. Champion, 1996, p. 267-299.

78. Idées développées dans : J.-J. Vincensini, « Impatience et impotence. L'étrangeté des rois du château du Graal dans le *Conte du Graal* », *Romania*, 116, 1-2, 1998, p. 112-130, et *id.*, « Échange de mets, échange de mots, échange de corps dans le *Conte du Graal* », *Senefiance*, 38, 1996, p. 495-509. Voir également B. Nitsche, « Die literarische Signifikanz des Essens und Trinken im *Parzival* Wolframs von Eschenbach. Historisch-anthropologische Zugänge zur mittelalterlichen Literatur », *Euphorion*, 94, 2000, p. 245-270.

79. Précurseur dans ce domaine, E. Cassirer précise ainsi cette vocation intellectuelle : « Ce n'est que dans la fonction fondamentale de la symbolisation [...] que se substitue à l'abandon passif à l'égard d'un être-là extérieur une activité autonome qui impose à cet être-là certains caractères par lesquels il se scinde pour nous en divers domaines et formes de réalité. En ce sens, le mythe et l'art, le langage et la science construisent et imposent l'être [...] ce sont] les lignes directrices générales du mouvement de l'esprit, du procès idéal par lequel le réel se constitue pour nous comme unité et pluralité, unifiées par l'activité signifiante. » E. Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques*, vol. II : *Le Langage*, O. Hansen-Løve et J. Lacoste (trad.), Paris, Éd. de Minuit, 1972, p. 51.

distance» –, en ne cédant ni aux mirages de la *mimèsis* ni à ceux d'une fictionnalité poétique trompeuse, on accède à l'un des efforts de la pensée médiévale pour comprendre le monde et les questions qu'il soulève. Dans cette perspective, il n'est pas paradoxal d'écrire que la véritable réalité de ces narrations penche du côté de leur activité symbolique de compréhension ou de « conscientisation ».

Conquête du monde, enquête sur l'autre et quête de soi Alexandre le Grand au Moyen Âge

Maud Pérez-Simon

Aristote, le pédagogue d'Alexandre, avait enseigné au jeune conquérant tout ce qui est nécessaire à un roi : l'art de parler et de bien écrire, les us et coutumes des pays étrangers, la politique et la morale, ainsi que ses propres centres d'intérêt en tant que savant et philosophe. On sait qu'il avait presque fini de rédiger son *Histoire des animaux* quand Philippe de Macédoine lui a demandé de venir faire l'éducation d'Alexandre. La tradition veut qu'il ait enrichi son travail par la suite grâce aux spécimens d'animaux rares et aux observations inédites envoyés par son ancien élève aux collections du Lycée¹. Aristote aurait donc transmis à son élève son intérêt pour l'étude des êtres vivants et pour leur classification, il a notamment conçu une *échelle de la nature*, continue et de complexité croissante, qui s'étend de l'inanimé (le minéral) aux êtres supérieurement doués de raison et aux dieux, passant successivement par les différentes espèces végétales et animales, jusqu'à l'homme. La structure et le comportement des différentes espèces animales sont étudiés à chaque échelon, mais l'homme demeure le principal objet d'examen, et le principal terme de référence dans la méthode comparative qui est la sienne. Il est probable qu'Aristote ait transmis à Alexandre sa méthode de recherche, efficace et rigoureuse, mais d'une grande souplesse, à la fois expérimentale et déductive, avec une préférence marquée pour l'observation.

L'Alexandre historique a de fait été marqué par la réflexion de son maître. La tradition antique² et les chercheurs modernes ont

1. Aristote, *Histoire des animaux*, J. Tricot (trad.), Paris, Vrin, 1987, p. 14 (introduction).

2. Pline, *Histoire naturelle*, 8, 44, É. Littré (éd.), Paris, Dubochet, 1848-1850.

insisté sur la composition « scientifique » de son équipe, comprenant géographes, mathématiciens, astronomes, architectes, botanistes et surtout des zoologistes³.

Que reste-t-il, de l'Antiquité au Moyen Âge, de cette figure d'un Alexandre savant? Elle s'incarne différemment dans les ouvrages littéraires et historiques. Dans les textes romancés, la confrontation du jeune Macédonien au radicalement autre se fait selon une démarche anthropologique paradoxale qui l'amène à s'interroger sur sa propre nature et à poser au lecteur la question de l'élaboration du personnage du héros au Moyen Âge.

Hommes sauvages et merveilles de l'Orient dans les textes consacrés à Alexandre

Les historiens et romanciers de l'Antiquité et de l'Antiquité tardive

Les historiens de l'Antiquité s'intéressent assez peu aux découvertes zoologiques, voire humaines, faites par le conquérant. Plutarque, qui a rédigé une biographie argumentée du héros, ne s'est pas intéressé aux animaux et fort peu aux peuples barbares qu'Alexandre affronte. L'image qu'il a donnée des barbares est essentiellement rhétorique, construite par contraste avec Alexandre de façon à mettre en valeur les qualités du Macédonien⁴.

Quinte Curce a consacré dix livres au récit de la vie d'Alexandre. Il a émis parfois des doutes sur les merveilles que ce dernier a vues en Inde⁵ en ne les évoquant qu'en peu de lignes. Il a énuméré les animaux exotiques (éléphants, perroquets et crocodiles) et décrit le peuple des Indiens de la côte en expliquant leur sauvagerie par leur isolement. Il a détaillé leurs ongles longs, leurs cheveux hérissés et

3. L. Bodson, « Alexander the Great and the scientific exploration of the oriental part of his Empire. An overview of the background, trends and results », *Ancient Society*, 22, Louvain, 1991, p. 127-138.

4. T. S. Schmidt, *Plutarque et les barbares. La rhétorique d'une image*, Louvain-Namur, Peeters (Collection d'études classiques), 1999.

5. Quinte Curce, *Historia Alexandri Magni*, IX, 1, 34 : « En vérité, j'en écris plus que je n'en crois, car je ne peux me résoudre à confirmer ce qui me paraît douteux ni à taire ce dont j'ai eu connaissance » – à propos des extraordinaires chiens du roi Sopheitès, dans O. Battistini et P. Charvet (dir.), *Alexandre le Grand. Histoire et dictionnaire*, Paris, Laffont, 2004, p. 233

leurs habits en peaux de bêtes⁶ sans jamais en faire des êtres merveilleux ou hybrides. Il a choisi de mettre l'accent sur le personnage d'Alexandre et non sur les peuples orientaux.

Pour des raisons idéologiques, l'auteur chrétien Paul Orose⁷ a composé son récit en présentant Alexandre comme un fléau de l'humanité. Ce sont donc surtout ses combats qui sont décrits et non ses rencontres avec les peuples indiens. Alexandre est comparé aux autres souverains, mais les peuples hybrides n'ont pas leur place dans cet ouvrage.

Ces trois auteurs antiques, peu enclins aux récits merveilleux, sont représentatifs du travail accompli par les historiens sur le personnage d'Alexandre.

C'est plutôt dans la littérature, et d'abord dans la littérature à prétention savante, celle qui décrit les merveilles de l'Orient comme véridiques, que l'on retrouve le thème des peuples hybrides largement exploité. Alexandre y est fréquemment cité car son maître Aristote et lui-même ont non seulement patronné une part considérable de la littérature pédagogique et morale du Moyen Âge, mais la légende en avait aussi fait les dépositaires ou les découvreurs des connaissances les plus mystérieuses. Une lettre apocryphe, prétendument écrite par Alexandre à son maître, mais datée de la fin de l'époque impériale, retrace les batailles d'Alexandre contre Porus et s'attarde sur les merveilles de l'Inde. Cette *Lettre à Aristote sur les merveilles de l'Inde*⁸ a remporté un tel succès qu'elle a été amplifiée au IX^e siècle. Elle accompagnait souvent dans les manuscrits une vie d'Alexandre écrite en langue grecque sans doute à Alexandrie au III^e siècle de notre ère, et progressivement intégrée à la matière du récit. Cette

6. Quinte Curce, *Historia Alexandri Magni*, IX, 10, 8-10, dans *Alexandre le Grand. Histoire et dictionnaire*, Paris, Laffont, 2004, p. 255.

7. P. Orose, *Histoires contre les païens*, M.-P. Arnaud-Lindet (éd. et trad.), Paris, Les Belles Lettres, 3 vol., 1991-1992. Paulus Orosius, né en Espagne, était un disciple de saint Augustin. Beaucoup de Romains ont considéré le sac de Rome par les Goths et les Vandales en 410 comme la punition de leur incroyance à l'égard des anciens dieux, négligés par ceux qui s'étaient convertis au christianisme. Orose a alors écrit son *Historiarum adversum paganos (libri septem)* à la demande de saint Augustin pour combattre cette accusation en démontrant que les catastrophes ont toujours fait partie de l'histoire humaine, et qu'elles ont même été plus nombreuses pendant cet « âge doré » du paganisme.

8. Pseudo-Callisthène, *Le Roman d'Alexandre*, G. Bounoure et B. Serret (trad. et comm.), Paris, Les Belles Lettres, 1992, appendice I, p. 123-146.

vie d'Alexandre en grec est attribuée à Callisthène, neveu d'Aristote, qui a rejoint l'expédition d'Alexandre vers 334. Il était alors déjà connu pour ses œuvres historiques, dont ses dix livres d'*Helléniques*, qui le prédisposaient au poste d'historiographe du roi. On a retrouvé quelques fragments de son *Histoire d'Alexandre* célébrée par Cicéron. Toute sa vie, il a été le propagandiste officiel d'Alexandre, mais il est mort pour lui avoir reproché sa politique et son attitude au pouvoir. Parce que Callisthène a été exécuté sur l'ordre d'Alexandre vers la fin de 327 – soit quatre ans avant la mort du conquérant –, il n'est pas crédible que le récit romancé de la vie d'Alexandre lui soit attribué. Le roman ne contient rien par ailleurs qui puisse étayer cette hypothèse. Une seule allusion est faite à Callisthène, quand il accompagne le roi aux abords du pays des Bienheureux. Faute d'auteur identifié, le texte a gardé pour titre le nom de l'auteur qui lui a longtemps été associé : « Version du Pseudo-Callisthène »⁹.

Le *Communitorium Palladii*, retrouvé sur des papyrus et partiellement attribué à Arrien (vers 95-vers 175), a été lui aussi intégré au roman du Pseudo-Callisthène. Le texte, rédigé sous forme de lettre, raconte les merveilles de l'Orient, la vie des Brahmanes et la discussion d'Alexandre avec Dindyme, leur chef¹⁰.

Ces deux lettres prouvent que l'entrelacement des thèmes relatifs à Alexandre et aux merveilles indiennes (que l'Alexandre historique n'a pas ou partiellement vues) s'est fait toujours plus étroit dès la fin de l'Antiquité. D'autres écrits qui circulent indépendamment, comme le *Secret des secrets*, faussement attribué à Aristote, contenant un traité sur l'art du gouvernement destiné à Alexandre et une brève encyclopédie du monde, une section médicale et une autre sur la physiognomonie, attestent aussi la croyance en un Alexandre à prétention scientifique, préoccupé par le monde qui l'entoure¹¹.

9. Pseudo-Callisthène, *Le Roman d'Alexandre*, G. Bounoure et B. Serret (trad. et comm.), Paris, Les Belles Lettres, 1992. On pourra consulter aussi la traduction d'A. Tallet-Bonvalot, Paris, Flammarion, 1994.

10. *Kleine Texte zum Alexanderroman*, F. Pfister (éd.), Heidelberg, 1910, p. 1-5.

11. R. Bacon, *Secretum Secretorum cum glossis et notulis*, dans R. Steele (éd.), *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*, fasc. 5, Oxford, 1920.

Les romans d'Alexandre au Moyen Âge : entre réécriture et invention

Le Moyen Âge, particulièrement intéressé par les bestiaires, les récits de voyage en Orient et les questions qu'ils permettent de se poser sur l'existence d'autres peuples et d'autres formes d'humanité, a repris ces écrits qui circulaient parfois indépendamment les uns des autres et les a rassemblés autour du thème d'Alexandre et du fantasme oriental qu'il véhiculait. L'ouvrage du Pseudo-Callisthène exploite la vision d'un Alexandre qui ne se serait pas arrêté au seuil de l'Inde, mais qui aurait voyagé jusqu'au bout du monde, en rencontrant non seulement des peuples et des animaux inconnus, mais aussi des êtres hybrides, des peuples à la limite entre l'homme et l'animal. Le conquérant est confronté à tout moment à l'inconnu, à une nouveauté qu'il n'a de cesse de chercher à comprendre. Dans ce roman grec, l'élément tératologique était confiné dans les lettres qu'Alexandre adressait à sa mère ou à Aristote, dans lesquelles il racontait brièvement son séjour oriental¹² ; sa présence, sans être discrète, était distincte de la narration à proprement parler.

L'ouvrage du Pseudo-Callisthène transmis d'Orient en Occident, par l'intermédiaire de Byzance et de Naples, a fait l'objet de multiples réécritures toujours amplifiées. Il a été traduit en latin par Julius Valerius au iv^e siècle puis au x^e siècle par l'archiprêtre Léon de Naples. Les interpolations de ce dernier texte ont circulé sous le nom d'*Historia de Preliis*. L'*Historia de Preliis*, rédigée au xi^e siècle, a fait l'objet de deux remaniements au xii^e siècle. Les trois versions du texte sont communément désignées par les sigles J1, J2, J3¹³. Dès J1,

12. Pseudo-Callisthène, *Le Roman d'Alexandre*, G. Bounoure et B. Serret (trad. et comm.), Paris, Les Belles Lettres, 1992 : p. 75-85, longue lettre à Olympias qui relate toutes les merveilles de l'Inde de la mort de Darius au voyage dans le ciel ; p. 111-115, une seconde longue lettre à Olympias énumère tous les peuples sauvages rencontrés après les Amazones jusqu'à l'arrivée à Babylone ; p. 115, c'est une dernière lettre qui décrit la naissance du bébé hybride.

13. *Die Historia de Preliis Alexandri Magni, synoptische Edition der Rezensionen des Leo Archipresbyter und der interpolierten Fassungen J1, J2, J3*, H. J. Bergmeister (éd.), Meisenheim am Glan, Verlag A. Hain (Beiträge zur Klassischen Philologie [désormais BzKP], 65), 1975. *Historia Alexandri Magni, Historia de Preliis, Rezension J1*, A. Hilka, K. Steffens (éd.), Meisenheim am Glan, Verlag A. Hain (BzKP 107), 1979. *Historia Alexandri Magni, Historia de Preliis, Rezension J2 (Orosius-Rezension)*, A. Hilka (éd.), vol. I, Meisenheim am Glan, Verlag A. Hain (BzKP 79), 1976. *Historia*

le passage indien est réorganisé : les épisodes ont changé de place pour être intégrés à la narration. Au XIII^e siècle, la traduction française de l'*Historia de Preliis* (J2) appelée *Le Roman d'Alexandre en prose* propose à son tour une réorganisation de la matière. On y trouve de même une préoccupation plus forte pour l'intégration des merveilles à la narration : l'auteur, anonyme, change les passages de place par rapport à ses différentes sources latines, et ajoute souvent une courte phrase pour souligner la peur ou l'étonnement du héros, parfois son désir d'emmener un « échantillon » des merveilles humaines ou animales qu'il rencontre¹⁴. Ainsi, lors de la rencontre avec les hommes aux yeux sur le torse ou « Blemmies », l'auteur ajoute à la description traduite de l'original latin un autre élément de description et une remarque sur l'attitude du Macédonien :

Ces gens estoient sans testes et avoient les ieux et la bouce enmis le pis et par desous le nombril lor croissoit la barbe qui les couvroit jusques as genols. Li rois Alixandres en mena avoec lui. XXX. de ces homes pour demoustrer les merveillouses samblances as autres gens dou monde¹⁵.

Dans la version française, le traducteur ajoute qu'Alexandre capture trente spécimens de monstres pour témoigner des découvertes

Alexandri Magni, Historia de Preliis, Rezension J2 (Orosius-Rezension), A. Hilka (éd.), vol. II, Meisenheim am Glan, Verlag A. Hain, 1977, (BzKP 89). *Die Historia de Preliis Alexandri Magni, Rezension J3*, K. Steffens (éd.), Meisenheim am Glan, Verlag A. Hain, 1975, (BzKP 73).

14. Chez d'autres auteurs, comme Thomas de Kent, qui a aussi écrit un roman d'Alexandre à partir de sources antiques, la description des voyages de l'Orient semble être un catalogue copié, qui n'appartient pas vraiment à la narration, car Alexandre n'intervient pas. En voici un exemple parmi d'autres : « Candea est une gent a iceste voisine, N'ad terre environ qe ne soit femmenine [...] Deus poples i ad decoste qe vivent de racine [...] Le tierz pople i est qe semble gent porcine [...] Une autre gent i ad k'en amur est fine. » Chaque évocation d'un peuple est suivie d'une courte description à laquelle Alexandre ne prend jamais part. Thomas de Kent, *Le Roman d'Alexandre ou Le Roman de toute chevalerie*, B. Foster et I. Short (éd.), C. Gaullier-Bougassas et L. Harf-Lancner (trad. et comm.), Paris, H. Champion, 2003, laisses 249 à 252, p. 364-366.
15. *Le Roman d'Alexandre en prose (Der Altfranzösische Prosa-Alexander roman in nebst dem lateinischen Original der Historia de Preliis)*, A. Hilka (éd.), Halle, M. Niemeyer, 1920, p. 237. Le traducteur du latin vers l'ancien français au XIII^e siècle a complété la phrase à partir de « et par desous le nombril ». Cela participe de l'intérêt particulier et de la curiosité manifesté dans tout le roman par le traducteur pour les êtres aux marges de l'humanité.

qu'il a faites en Orient, tandis que dans la version latine, il ne faisait que les observer. Ce faisant, le traducteur crée une interactivité entre Alexandre et le «paysage humain» qu'il traverse. C'est ce qui lui permet d'intégrer de façon plus homogène des textes allogènes (la *Lettre à Aristote sur les merveilles de l'Inde* par exemple) et d'insister sur le face-à-face d'Alexandre avec les animaux et les peuples rencontrés, sur la confrontation entre deux mondes. Textuellement il peut s'agir seulement de courtes insertions qui insistent sur le rôle d'Alexandre. Par exemple lorsque les Grecs rencontrent les filles-fleurs, l'original latin «*Tunc Macedones insequent illas apprehenderunt ex eis aliquantas*» est traduit par «Quand Alixandres les vit, si commanda que l'en les sivist, si en pristrent. III.» Alexandre joue un rôle actif quand il ordonne de capturer des jeunes femmes. L'un des manuscrits du *Roman d'Alexandre en prose*, conservé à Stockholm sous la cote Vu. 20, propose une version encore amplifiée de ce phénomène d'ajouts brefs. Dans ce manuscrit, le scribe a recopié la version en prose d'Alexandre et l'a complétée avec des extraits du *Livre du Trésor* (1266) de Brunet Latin. Cette insertion est difficilement repérable, précisément parce que le scribe a su intégrer ces extraits à la narration aussi habilement et selon les mêmes principes que son devancier avec sa traduction de l'*Historia de Preliis*. Le scribe a modifié le texte pour insister sur la présence et sur l'observation d'Alexandre. Il remplace par exemple une remarque descriptive par une référence à Alexandre, lui conférant l'autorité du témoin et du narrateur : «Delphins est un grant poissons de mer, ki ensit les vois des homes» est remplacé dans le manuscrit de Stockholm par «Daufin est un grans poissons, se dit Alixandre». Les références à Alexandre vont parfois jusqu'à remplacer la double autorité de Plinie et de l'auteur : «Poissons sont sans nombre, ja soit ce ke Plinius en conte» est devenu «Et autres manieres de poisons y a asés que Alixandre vit», tandis que «Serene, ce dient li auctor» a été modifié en «Des seraines, dit Alixandre... »¹⁶. Ces changements apportés par un scribe s'inspirant du *Livre du Trésor* montrent ainsi une continuité entre les différents manuscrits du *Roman d'Alexandre* puisqu'on retrouve le principe d'assimilation d'autres textes qui a présidé à la rédaction des différents textes relatifs à Alexandre. Ceux-ci, copiés assez fidèlement, ont

16. Brunetto Latini, *Li Livres dou Tresor*, F.J. Carmody (éd.), Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1948, p. 127-131.

été intégrés au roman d'une manière aussi artificielle qu'efficace : un système d'incises faisant d'Alexandre à la fois le point focal de la narration et un relais du narrateur.

Une autre spécificité du *Roman d'Alexandre en prose* par rapport à ses sources est que la réappropriation des chapitres sur les merveilles de l'Orient passe par l'escamotage de certains éléments¹⁷ : sont par exemple abrégées les descriptions de Bucéphale, le merveilleux cheval d'Alexandre, des cadeaux offerts par Candace à Alexandre, du Phénix et du cercueil de Nenus. Les passages consacrés aux hommes sauvages sont cependant conservés, ce qui tend à prouver que l'intérêt suscité par l'Orient se concentrait plus sur les êtres humains que sur les animaux ou les lieux et les objets merveilleux, participant ainsi d'un vaste questionnement sur l'humain. C'est ce que reflète aussi l'ajout de quelques mots lors du passage du latin à la version française. Par exemple, Alexandre raconte à Aristote dans une lettre « les batailles et les travaux qu'il avoit eües et les manieres des gens et des bestes qu'il avoit trovees », le texte latin ne mentionnait que les combats et les dragons¹⁸.

Un dernier indice atteste que notre roman s'intéresse davantage à l'humain que ses prédécesseurs, il s'agit de l'épisode du voyage sous la mer. Dans le roman du Pseudo-Callisthène et dans sa traduction latine par Léon de Naples, Alexandre confiait le récit de son voyage à sa mère dans une lettre, au style direct, au milieu d'une liste d'autres merveilles, tandis que le rédacteur latin de l'*Historia de Preliis* (J1)¹⁹ a préféré intégrer le récit à la narration²⁰. Il a réinséré les merveilles de l'Inde dans la chronologie des voyages du héros, les faisant ainsi alterner avec les épisodes guerriers. Le traducteur français a, à son tour, retouché ces passages, christianisé le voyage au ciel et ajouté dans le voyage sous-marin un détail qui vient illustrer notre propos. *Le Roman d'Alexandre en prose* est en effet le seul à mentionner l'existence de

17. *Le Roman d'Alexandre en prose*, A. Hilka (éd.), Halle, M. Niemeyer, 1920. Respectivement p. 126-127, 169, 165, 205, 209.

18. « [...] et de multis certaminibus que habuit cum bestiis et monstis et serpentibus in eadem India », *ibid.*, p. 242 (« et les manieres de gens » est donc un ajout du traducteur français).

19. L'*Historia de Preliis* est l'interpolation (anonyme) du texte de Léon de Naples.

20. *Historia Alexandri Magni, Rezension J1*, A. Hilka et K. Steffens (éd.), Meisenheim am Glan, Verlag A. Hain, 1979, p. 231-232.

poissons anthropomorphes. « Mais tant en descouvri que il dist que il i avoit veü poissons qui avoient samblance d'oume et de feme et aloient sor lor piés au fons de la mer et se norissoient aussi des autres poissons comme li houme font en cestui monde des autres bêtes²¹. » Leur ressemblance avec les humains est révélée puis détaillée. Cette innovation est un indice supplémentaire du fait que notre roman, comme le héros qu'il construit, manifeste une préoccupation particulière pour l'être humain et ses avatars.

Le scribe du manuscrit de Stockholm Vu. 20, que nous avons déjà évoqué, insère ici un élément à vocation encyclopédique, tiré comme précédemment du *Livre du Trésor* de Brunet Latin. Il prend prétexte du voyage sous-marin pour décrire différents types de poissons : les baleines, les coquilles, les dauphins... Ses emprunts sont très ponctuels et souvent tronqués. Son objectif rejoint celui du rédacteur du roman en prose, qui lui aussi finit son énumération sur la mention d'une créature humaine, ne conservant dans ce but que le début du paragraphe de Brunet Latin : « Des Seraines dit Alixandre que il en vit. III. qui avoient semblance de feme dou chief jusques as cuises ; mais de la en avant avoient senblance de poisons et avoient eles et ongles²². » L'évocation de la nature offre toujours une réflexion sur la nature humaine.

Explorer les marges de l'humain

Les récits consacrés à Alexandre sont marqués par une préoccupation pour l'espèce humaine et ses différentes manifestations orientales. Ils donnent à voir un héros prioritairement intéressé par les humains et les êtres hybrides. Pour Alexandre, tel que son personnage est élaboré dans *Le Roman d'Alexandre en prose*, l'humanité est un territoire à

21. Un manuscrit de l'*Historia de Preliis*, recension J2 (la source directe du roman en prose) évoquait déjà la présence d'hommes sous la mer (*Historia Alexandri Magni, Rezension J2*, vol. II, A. Hilka (éd.), Meisenheim am Glan, Verlag A. Hain, 1977, p. 163). Ce manuscrit, Oxford Bodleian 341, offre une version fantaisiste et unique de l'épisode : « *Vidit eciam in profundum maris homines et mulieres equos equitantes quos in Pharaonis testimonium ibi deus reservavit.* » (« Il vit encore au fond de la mer des hommes et des femmes chevauchant des chevaux que Dieu a conservés là en mémoire de Pharaon », traduction de l'auteur.) Il est peu probable que cette variante ait influencé le roman en ancien français.

22. *Le Roman d'Alexandre en prose*, A. Hilka (éd.), Halle, M. Niemeyer, 1920, p. XLVI.

conquérir, tant par les armes que par la connaissance. C'est autour du voyage que se construit cet idéal : tout déplacement implique une confrontation à l'autre qui peut certes se révéler sanglante, mais aussi instructive. Le voyage est l'occasion d'une sédimentation des expériences, mais il ne s'agit pas pour Alexandre d'une expérience passive, c'est une sagesse acquise par l'action. Comprendre son ennemi est un moyen de le dominer, et le voyage d'Alexandre l'amène à concevoir des moyens d'appréhender l'autre, de cerner les créatures hybrides qu'il rencontre, afin d'évaluer leur nature animale, humaine voire divine. La réaction d'Alexandre face à ces créatures peut nous sembler parfois méthodique, parfois violente et paradoxale. Il oscille toujours entre les deux facettes que les historiens nous ont transmises de lui : un conquérant curieux et un guerrier sans pitié.

Le traumatisme originel d'Alexandre : point de départ de la quête

La première étape de la réflexion d'Alexandre sur l'humanité et ses limites émerge dès son enfance, au début du roman. L'Alexandre du *Roman d'Alexandre en prose* a pour pédagogue Aristote, mais aussi celui qui est en réalité son père à l'insu de tous, le mage Nectanébo, dernier pharaon égyptien réfugié à la cour de Macédoine, qui a séduit la reine Olympias en se faisant passer pour un dieu. Un jour où Nectanébo donne à son jeune disciple une leçon d'astrologie et d'astronomie sous le ciel étoilé, Alexandre, déjà curieux et déjà rationaliste, interroge son maître sur cette science énigmatique et doute de sa capacité à prédire l'avenir. Nectanébo lui affirme avoir lu dans les astres qu'il serait tué par son fils. Alexandre reproche au mage égyptien de se mêler d'une connaissance qui ne doit pas être celle des créatures humaines – « Il ne te souffist mie de savoir les chozes terrienes, mais vius jugier les secrés celestiaus, teus que nus sages ne s'en doit entre-metre²³ » – et le pousse au bas de la falaise. Alexandre tue Nectanébo pour le châtier de son orgueil et lui prouver son erreur. Il « humilie », au sens étymologique, son maître, traçant ainsi nettement une frontière entre l'homme et la connaissance divine, à laquelle même les sages ne doivent pas avoir accès. Par son acte, Alexandre confirme pourtant la prophétie, car Nectanébo mourant lui apprend qu'il est son

23. *Le Roman d'Alexandre en prose*, A. Hilka (éd.), Halle, M. Niemeyer, 1920, p. 32.

père. Les préoccupations d'Alexandre portent d'emblée sur les limites humaines, ici sur les limites de la connaissance humaine. Ce meurtre propédeutique est symptomatique, ou annonciateur, de l'alliance fréquente dans la démarche d'Alexandre entre curiosité et meurtre. Pour Alexandre à ce moment du texte, les limites entre l'homme et le divin sont de l'ordre de l'impossible, mais aussi de l'interdit, deux barrières à la connaissance humaine que son périple l'amène à franchir par la suite, puisque lui-même finit par se prendre pour un dieu. Le meurtre était censé constituer une preuve de l'aveuglement de Nectanébo, mais il s'est révélé contraire aux attentes d'Alexandre et à ses certitudes, précipitant ainsi la connaissance du héros sur ses origines. C'est en rapportant sur ses épaules le cadavre de son père qu'il apprend de la bouche de sa mère les conditions de sa conception : le mage égyptien a connu charnellement sa mère sous l'apparence d'un dragon, aux cornes de mouton. La révélation sanglante du double statut du père d'Alexandre, à la fois animal monstrueux et mage à la connaissance presque divine, peut être considérée comme le moment clé à partir duquel s'échafaudent le roman, et la quête du héros. Au cours de son voyage jusqu'aux limites du monde, Alexandre éprouve toujours le besoin de cerner la nature des êtres qu'il découvre. Cette démarche consciente d'Alexandre reflète la démarche du roman qui présente Alexandre lui-même de manière ambiguë et instable dans l'échelle de la Création.

La démarche investigatrice d'Alexandre

Le voyage forme la trame narrative du roman, mais il perd progressivement sa raison d'être première : la reconquête des territoires du roi perse. Le voyage continue sur sa lancée, sans autre motif que l'insatiable volonté de découverte d'Alexandre. La fin du roman voit se succéder dans un espace-temps indéterminé des « paysages humains » : à la description des lieux se substitue la rencontre avec des peuples monstrueux qui fascinent Alexandre, et dont il ausculte sans répit l'humanité. Alexandre semble obéir au double impératif de son maître Aristote : observation et expérience. Ses successives confrontations avec l'autre ne se déroulent pas selon un schéma prédéterminé, mais ce sont souvent des moments prétextes à l'invention, et à l'intervention d'Alexandre. La démarche d'Alexandre envers ces peuples ne peut pas être rigoureusement qualifiée de « scientifique », mais

elle entraîne souvent la mise en pratique d'une série de « tests », qui, ajoutés les uns aux autres, forment dans le roman une succession de possibilités de critères de définition de l'espèce humaine.

Ces populations au caractère hybride sont l'objet de l'intérêt d'Alexandre qui semble chercher à établir le degré qu'elles occupent dans l'échelle de la nature, en fonction de la classification d'Aristote, ce qui lui permet de définir son attitude par rapport à ces peuples nouveaux, selon qu'il les considère plus proches d'une animalité menaçante ou paisible, d'une humanité rivale ou amicale, ou d'une humanité détentrice d'une sagesse presque divine qu'il s'agit alors de pénaliser ou de s'approprier.

Le premier peuple qu'Alexandre rencontre est programmatique car il semble aux antipodes de l'humain : le peuple de Gog et Magog²⁴ a pour principales caractéristiques d'être anthropophage et nécrophage. « Il trouva une maniere de gent de trop orible regart et raemplis de toutes mauvaises œvres, liquel mangoient toutes manieres de chars, neis la char des houmes quant il moroient²⁵. » Le texte latin fait une longue description du comportement abominable de ce peuple qui mange des serpents et des fœtus avortés²⁶, alors qu'il suffit au

24. L'histoire de Gog et Magog trouve ses origines dans la Genèse 10,1-5 : Magog est l'un des fils de Japhet, c'est un être humain mais il est déjà clair que c'est la représentation allégorique d'un peuple ou d'un pays, sûrement Togarmah. Gog n'apparaît pas encore. Ézéchiel 28 et 29,1-6 développe la légende. Gog est prince de Rosh, Meshech et Tubal dans le pays de Magog. La légende n'était bien sûr pas encore liée au personnage d'Alexandre, mais il est déjà dit dans l'Apocalypse 20,7-10 que Gog et Magog viendront dévaster le monde et qu'ils sont aussi nombreux que les grains de sable de la mer. Ces deux peuples ont par la suite été compris comme une référence à tous les ennemis futurs du royaume de Dieu, interprétation dominante dans les prophéties de Joachim de Flore et centrale pour la conception de l'Antéchrist. C'est Flavius Josèphe qui, dans les *Antiquités* I, 123 relie cette légende à celle d'Alexandre en affirmant que ce dernier a construit des portes en métal dans un passage entre deux montagnes pour les enfermer. Ian Michael, « Typological problems in Medieval Alexander literature: the enclosure of Gog and Magog », dans P. Noble, L. Polak, C. Isoz (éd.), *The Medieval Alexander Legend and Romance Epic: Essays in Honour of David J. A. Ross*, Milwood-New York, Kraus international, 1982, p. 131-147.

25. *Le Roman d'Alexandre en prose*, A. Hilka (éd.), Halle, M. Niemeyer, 1920, p. 140.

26. « Comedebat omnia abhominabilia et omnium bestiarum et iumentorum et pecorum seu et omnium volatilium reptiliumque carnes, non solum autem hec, sed et abortiva omnia et deformitates conceptorum omnium que in alvo matris concepte necdum perfecte coagulate sunt. Homines autem mortuos non sepeliunt, sed magis comedunt

roman français en prose de préciser l'aspect horrible de ce peuple ainsi que leur coutume alimentaire barbare pour les exclure d'emblée de l'humanité et du monde. Alexandre les exile et les fait enfermer derrière deux montagnes qu'il fait se rapprocher en adressant une prière à Dieu²⁷, et dont il scelle les portes avec de l'*asynchyton*, sans doute de l'amiante, matière magique et inoxydable. Ce mur, ingénieusement construit, symbolise, y compris dans la Bible qui y fait allusion, la frontière entre civilisation et barbarie.

Mais la frontière n'est pas toujours aussi claire et c'est le problème auquel Alexandre est sans cesse confronté tout au long du roman. Le voyage continue. Le texte souligne et Alexandre observe systématiquement chez chaque peuple le détail qui le rend monstrueux. Il remarque chez les animaux les mêmes caractéristiques que les humains – les chauves-souris ont par exemple des « dents d'homme²⁸ » – et note avec précision chez les hommes sauvages les caractéristiques animales. Les légendaires Cynocéphales et les belles Lamies ont respectivement une tête²⁹ et des sabots de cheval.

illos. » *Ibid.*, p. 140-141. (« Il mangeait toutes sortes de choses abominables, toutes sortes d'animaux, sauvages et domestiques, des bêtes de somme, et les chairs de volatiles et de reptiles, bien plus, il mangeait toutes sortes d'êtres vivants nés avant terme et de choses difformes conçues dans le ventre féminin, mais pas encore bien coagulées. Ils n'enterraient pas non plus leurs morts, ils préféraient les manger. » Traduction de l'auteur)

27. Dans les romans médiévaux, Alexandre est christianisé et devient monothéiste. À ce sujet, voir notamment S. Hériché-Pradeau, *Alexandre le Bourguignon. Étude du roman Les Faits et les Conquestes d'Alexandre le Grand de Jehan Wauquelin*, Genève, Droz, 2008.
28. *Le Roman d'Alexandre en prose*, A. Hilka (éd.), Halle, M. Niemeyer, 1920, p. 168 ; on trouve ce détail déjà chez le Pseudo-Callisthène.
29. C'est ce que dit notre roman quoique les Cynocéphales aient, selon une tradition littéraire et iconographique bien attestée, une tête de chien. *Ibid.*, p. 234 : « li Qui-nokefailli liquel ont testes samblables a cheval ». On trouve déjà ce détail dans la recension J1 : « *Kynokephali multi, habentes cervices similes equorum* », *ibid.*, p. 242. Dans la *Lettre à Aristote sur les merveilles de l'Inde* (dans la version latine – il semble que ce détail ne soit pas dans la version grecque de la lettre telle qu'elle est donnée par G. Bounoure, dans Pseudo-Callisthène, *Le Roman d'Alexandre*, G. Bounoure et B. Serret [trad. et comm.], Paris, Les Belles Lettres, 1992, appendice 1, p. 123-146) les Cynocéphales ont encore des têtes de chien : « *Cinocēfali dicuntur homines, qui capita canina habent* », § 13, F. Pfister, *Kleine Texte zum Alexanderroman*, Heidelberg, 1910, p. 30-31. L'éditeur semble spécifier que ce détail figurerait aussi dans le roman de Léon (la référence est : 218, 6-16), mais nous ne l'avons pas trouvé dans notre édition (*Der Alexanderroman der Archipresbyters Leo*, F. Pfister [éd.], Heidelberg, 1913).

Les femmes hautes de douze pieds ont une queue de bœuf sur le nombril, de larges dents, de longs cheveux³⁰ et le corps velu comme celui d'un chameau ou d'un hérisson³¹. Chez d'autres peuples, la monstruosité ne vient plus d'une hybridation mais d'une anomalie physique qui fait chanceler toute certitude sur leur physionomie humaine. Les peuples de l'Orient sont souvent frappés de gigantisme : femmes de sept ou douze pieds de haut, géants végétariens³². La monstruosité peut aussi venir de l'absence ou de la démultiplication de parties du corps. Alexandre rencontre un peuple d'hommes à six mains³³, des cyclopes géants³⁴, des hommes sans tête à la peau dorée³⁵.

Le texte précise enfin chez les personnages de nature divine quels sont les détails qui les distinguent comme tels : le dieu Sesonchosis a « la samblance d'une personne qui avoit les ieux reluisant ausi com une lumiere³⁶ ». Ses yeux lumineux, ainsi que son apparition au milieu de nuages et d'étoiles, contribuent à le dématérialiser malgré son apparence humaine. Dans le roman, les dieux apparaissent toujours en

30. Sur la confusion dans l'*Historia de Preliis* des femmes chevelues belles et des femmes chevelues laides, issues de deux traditions différentes (la *Lettre à Aristote sur les merveilles de l'Inde* et la version du ms C. du Pseudo-Callisthène), voir E. Faral, « Une source latine de l'histoire d'Alexandre. La lettre sur les merveilles de l'Inde », *Romania*, XLIII, 1914, p. 199-215 et p. 353-370. Pour une explication détaillée de la tradition manuscrite du Pseudo-Callisthène, voir D. Ross, *Alexander historiatus*, Londres, 1963, réed. Francfort, 1986 (supplément dans *Journal of Warburg Institute*), et l'introduction à Pseudo-Callisthène, *Le Roman d'Alexandre*, op. cit.

31. *Le Roman d'Alexandre en prose*, A. Hilka (éd.), Halle, M. Niemeyer, 1920, p. 179 pour les Lamies et les femmes de douze pieds, p. 234 pour les Cynocéphales. Notons que l'*Historia de Preliis* évoque les « Tamitres » alors que *Le Roman d'Alexandre en prose* les nomme « Lamies ».

32. *Ibid.*, p. 201.

33. *Ibid.*, p. 166.

34. *Ibid.*, p. 235.

35. *Ibid.*, p. 236. Au sujet des monstres au Moyen-Âge, consulter J. Baltrušaitis, *Le Moyen Âge fantastique. Antiquités et exotismes dans l'art gothique*, Paris, Flammarion, 1993 (Paris, A. Colin, 1955); C. Lecouteux, *Les Monstres dans la pensée médiévale européenne*, Paris, Presses de l'université de Paris-Sorbonne, 1999 [1993]; *De Rebus in Oriente Mirabilibus, Marvels of the East*, M. R. James (éd.), Oxford, Oxford University Press, 1929; *Papers Presented in Honour Edith Porada, Monsters and Demons in the Ancient and Medieval Worlds*, A. Farkas, P. Harper et E. Harrison (éd.), Mayence, P. von Zabern, 1987.

36. *Le Roman d'Alexandre en prose*, op. cit., p. 220.

songe à Alexandre, ils sont toujours travestis en un autre dieu, comme si à l'immanence divine s'ajoutaient l'immatérialité du songe, le trouble de l'identité et la perte d'une nature corporelle.

La proportion de caractéristiques animales ou divines en l'homme peut être un critère définitoire et permettre de reconstituer l'échelle de la nature d'Aristote, de l'être le plus animal au plus immatériel. Il existe d'autres critères, irrécusables en apparence, qui pourtant se révèlent ambigus : alors qu'au Moyen Âge le vêtement caractérise les êtres raisonnables³⁷, les coutumes des peuples rencontrés par Alexandre rendent ce critère instable. Alexandre observe presque systématiquement l'accoutrement des peuples sauvages («femes dela le flum qui avoient laides vesteïres», «si estoient vestues de piaus», «si avoient vestu grans pelices velues »³⁸) ou leurs pratiques artisanales : les Bastiniens s'habillent de feuilles cardées comme de la laine³⁹. Les Ichthyophages, peuple aquatique, et les femmes géantes à la queue de bœuf sur le nombril sont velus : «et tout le remanant du cors velu ausi comme d'un chamel ou d'un eryson⁴⁰ ». Le pelage, substitut du vêtement car il protège le corps et le maintient au chaud, caractérise l'animal. Mais la dichotomie vêtement/pelage fonctionne mal dans le roman, elle ne constitue pas un critère stable. Il est en effet précisé que les femmes sont nues, quand leur pelage semblait les faire appartenir clairement au domaine animal («erent toutes velues et avoient les cors nus⁴¹»). Ces êtres sont donc considérés comme des humains

37. Sur cette question, je renvoie à la contribution de Gil Bartholeyns dans le présent volume.

38. *Le Roman d'Alexandre en prose*, A. Hilka (éd.), Halle, M. Niemeyer, 1920, respectivement p. 175, 178 et 201.

39. Ce peuple a été identifié aux Chinois à cause du procédé de fabrication de la soie. Voir T. de Kent, *Le Roman d'Alexandre ou Le Roman de toute chevalerie*, B. Foster et I. Short (éd.), C. Gaullier-Bougassas et L. Harf-Lancner (trad. et comm.), Paris, H. Champion, 2003, note 1, p. 573.

40. *Le Roman d'Alexandre en prose*, *op. cit.*, p. 179.

41. *Ibid.*, p. 175. On remarque l'importance de l'habit dans les enluminures. Dans les manuscrits du *Roman d'Alexandre en prose*, les femmes armées de hache d'or sont représentées de façons très diverses : dans le manuscrit Royal 19.D. i, daté approximativement de 1333-1337 et rédigé en France, elles sont nues (fol. 27v) tandis que dans le Royal 15.E.VI, rédigé à Rouen en 1445 pour Marguerite d'Anjou à l'occasion de son mariage avec le roi de France, elles sont vêtues de longues robes (fol. 16v) : dans l'un des manuscrits, elles sont vues comme un

par Alexandre malgré leur pelage. La nudité semble alors pouvoir constituer un nouveau critère, caractérisant une sous-humanité proche de la nature et des bêtes. Mais le voyage remet en question la simplicité de ce nouveau critère quand Alexandre rencontre les Gymnosophistes, ces philosophes nus qui acceptent de l'accueillir. Prévenu de leur extraordinaire réputation de sagesse, mais aussi de leurs habitudes qui les rapprochent des animaux – ils vivent nus et habitent dans des cavernes –, Alexandre écrit à ce peuple en demandant exceptionnellement à « veoir paisiblement lor maniere⁴² ». On peut ici parler de la « pulsion scopique » d'Alexandre, c'est-à-dire de son besoin compulsif de voir le mode de vie des autres peuples. Après avoir constaté que les Gymnosophistes vivent effectivement nus et dans des cavernes (« Dont entra Alixandres ou païs et vit qu'il aloient nu et habitoient en chaves et en roches »), Alexandre note que les femmes des Gymnosophistes vivent à l'écart, avec les bêtes : « Et lors femes estoient desevrees d'eaus et aloient avoec les bestes. » Ce constat suscite immédiatement un questionnement : « Dont lor demanda Alixandres ou leur sepultures estoient⁴³. » Quoique le lien entre le constat d'un confinement des femmes avec les animaux et la question sur les sépultures n'apparaisse pas évident, on comprend qu'Alexandre cherche en réalité à préciser sa définition de l'humain en interrogeant les Gymnosophistes sur leurs pratiques funéraires, critère considéré aujourd'hui comme caractéristique de l'humain. Les Gymnosophistes lui apprennent alors qu'ils n'ont pas de sépulture⁴⁴. Ils affirment ensuite qu'il ne leur manque plus que l'éternité car ils sont riches de toute autre chose. Alexandre quitte les

peuple sauvage au même titre que les Ichthyophages (fol. 29v), et dans l'autre comme des peuples plus civilisés telles les Amazones.

42. *Le Roman d'Alexandre en prose*, A. Hilka (éd.), Halle, M. Niemeyer, 1920, toutes les citations relatives aux Gymnosophistes se trouvent p. 183–185.

43. *Ibid.*, p. 184. Dans la version grecque on lit que les femmes et les enfants « vauaient » avec les animaux, voir Pseudo-Callisthène, *Le Roman d'Alexandre*, G. Bounoure et B. Serret (trad. et comm.), Paris, Les Belles Lettres, 1992, p. 94. Il s'agit sans doute d'une erreur de traduction de la version latine. Erreur révélatrice qui n'empêche pas l'interprétation.

44. Transformation intéressante du texte latin lors de sa traduction en français : « *hic concubitus sufficit per singulos* » est traduit par « et il respondirent qu'il n'avoient autres sepoutures et ke bien devoit souffire a lor cors seulement ce qui souffisoit au cors et a l'ame ensement ».

Gymnosophistes sans avoir compris l'écart entre leur part apparemment animale et leur ascétisme spirituel qui les rapproche de la divinité. Ce débat sur la sagesse et le mépris du monde se poursuit quelques pages plus loin avec les Brahmanes. Alexandre interroge les Brahmanes, intrigué qu'il est par leur différence revendiquée avec tous les autres hommes : « Nous avons oï dire par maintes fois que vostre maniere est trop deseuree as autres homes⁴⁵. » Ce même mot « deseuree » est employé pour les Brahmanes et pour les femmes des Gymnosophistes, mais les premiers sont plus proches des dieux et les secondes des animaux. L'idée de différence, ici de séparation – racine étymologique de « sevrer » –, est celle qu'Alexandre questionne sans relâche. Il questionne les Brahmanes tant sur leur mode de vie que sur leurs pratiques religieuses. Dindyme affirme qu'ils sont « bienheureux et tout sans pechié⁴⁶ ». Le complément « tout sans pechié » a été ajouté dans la traduction française et contribue à faire des Brahmanes un autre type d'humanité, plus proche de l'humanité originelle d'Adam que de l'humanité dégradée par Ève. La différence entre les types d'humanité est cette fois nettement idéologique.

Un héros mis en question

Enquêter sur l'autre : des méthodes radicales

À chaque étape du parcours d'Alexandre, sa démarche nous invite à réfléchir sur l'humanité des peuples rencontrés. L'attitude d'Alexandre vis-à-vis de ces populations varie sensiblement, elle ne dépend pas toujours de l'agressivité qu'on lui oppose. L'observation est première, l'étonnement peut être suivi de différentes phases d'étude du spécimen, qui vont de la capture et de l'interrogatoire⁴⁷ au dialogue ou au carnage.

Lorsque la communication se révèle impossible, faute d'une langue commune, et que l'observation est insuffisante, Alexandre ruse pour

45. *Le Roman d'Alexandre en prose*, A. Hilka (éd.), Halle, M. Niemeyer, 1920, p. 187.

46. *Ibid.*, p. 199.

47. Par exemple, il questionne les belles Lamies sur leur mode de vie : « Si lor fist demander en langage indien comment elles vivoient en la forest ou il n'avoit abitasson, et elles respondirent que elles demoroient tous jors en la forest et vivoient de venison que elles prenoient. » (*Ibid.*, p. 178) L'interrogatoire est plus long dans le roman français que dans la version latine.

connaître et vaincre son ennemi. Les Géants, «une maniere de gents qui estoient grant comme se ce fuissent jaient, et si avoient vestu grans pelices velues⁴⁸», sont privés du premier critère d'humanité : la parole. Ainsi, lorsque ceux-ci attaquent l'armée avec succès, Alexandre n'engage pas le combat comme il le ferait contre une armée régulière. Il a l'idée d'utiliser contre eux le même stratagème que celui qui s'était révélé efficace contre les éléphants quelques pages auparavant⁴⁹ ; il avait alors fait crier des cochons et fait sonner des instruments pour effrayer les éléphants. Alexandre présuppose chez les géants la même réaction, mais, petite concession à leur part humaine, il adapte son stratagème. Ce ne sont plus les hurlements des cochons («Et quant li oliffant oïrent le grant cri des pors et la noise des estrumens si s'en fuirent⁵⁰») mais ceux des soldats d'Alexandre qui vont terroriser les Géants : «Quant les jaïans oïrent les vois humaines desquels il n'estoient mie usé de oïr, de la grant doute que il orent s'en fuirent⁵¹.» Les Géants réagissent comme les éléphants au bruit inconnu, fuient et sont massacrés par les Macédoniens (on dénombre sept cent quarante-quatre Géants morts). L'attitude d'Alexandre manifeste une compréhension du statut intermédiaire des Géants, plus proches de l'humain que de l'animal, mais exclus du cercle restreint de l'humanité par le fait qu'ils ne parlent pas et qu'ils ont peur de la voix humaine⁵².

La seule scène dans laquelle Alexandre met véritablement au point une expérience pour tester l'humanité d'un homme sauvage laisse sceptique le lecteur moderne. Alexandre observe d'abord très précisément les réactions de son prisonnier, un «homs sauvages [...] velus comme pors⁵³» qui ne fuit pas devant les hommes et reste immobile sans résistance. Cette inertie proche de la docilité éveille l'intérêt d'Alexandre qui fait amener près de lui une jeune fille nue. Le sauvage

48. *Le Roman d'Alexandre en prose*, A. Hilka (éd.), Halle, M. Niemeyer, 1920, p. 201.

49. *Ibid.* p. 177.

50. *Ibid.*

51. *Ibid.*

52. Plinie étudie la différence entre la «voix» humaine et animale : voir Plinie, *Histoire naturelle*, II, 92, É. Littré (éd.), Paris, Dubochet, 1848-1850.

53. *Le Roman d'Alexandre en prose*, A. Hilka (éd.), Halle, M. Niemeyer, 1920 ; toutes les citations relatives à ce passage se trouvent p. 202.

se saisit d'elle avant de retomber dans une indifférence dont il ne sort avec cris et fureur que quand on lui arrache la jeune fille :

Quant l'oume sauvage la vit, si se lansa vers li et la prist et si se tint tout cois d'une part. Adont commanda Alixandres que l'en li deüist tolir la pucele. Et chil coumensa a braire et a hurler comme beste sauvage, si que a grant paine li porent il tolir la pucele.

Les indices de l'animalité du sauvage sont son cri bestial, sa force surhumaine lorsqu'il lutte contre les soldats, mais aussi son attitude surprenante envers la jeune fille, où l'instinct de propriété semble l'emporter sur l'attraction sexuelle⁵⁴. On ne peut que s'étonner de l'attitude d'Alexandre. Il contemple un moment cet être étrange avant de donner sa sentence : « Si se commencha mout a esmerveillier de sa figure por ce qu'il li sambloit home sans entendement, [si] le fist liier et ardoir en un fu. » Alexandre est frappé par le divorce entre l'apparence sensible du sauvage, sa figure humaine, et son attitude irrationnelle. Il résout ce dilemme en faisant brûler le sauvage, comme pour le châtier de son manque d'humanité, ou pour faire disparaître ce hiatus, spécimen unique en son genre, et dérangement pour l'esprit. Cet épisode et le précédent illustre le fait que les tests d'humanité élaborés par Alexandre se font souvent au détriment de l'humain⁵⁵. Il risque souvent la vie de ses soldats : par deux fois, il fait

54. On comprend mieux cet épisode dans la version originale grecque, dans laquelle le sauvage commence à manger la jeune fille. Pseudo-Callisthène, *Le Roman d'Alexandre*, G. Bounoure et B. Serret (trad. et comm.), Paris, Les Belles Lettres, 1992, note 66, p. 248.

55. On retrouve cette idée de la curiosité cruelle d'Alexandre chez Plutarque. Précisons que l'auteur du *Roman en prose* ne pouvait pas connaître Plutarque qui a été traduit bien plus tard. La volonté d'expérimentation des limites de l'humain et la cruauté relative d'Alexandre étaient un topos dès l'Antiquité. Plutarque relate comment Alexandre veut un jour essayer, sur l'un de ses esclaves choisis pour sa laideur, la puissance de la naphte : un être humain brûle-t-il aussi bien que tout autre objet au contact de la naphte ? Le jeune homme prend feu très rapidement et n'est sauvé que par chance, il en garde des séquelles à vie. Plutarque, *Vies parallèles*, XLIX, A.-M. Ozanam (trad.), F. Hartog (éd.), Paris, Gallimard, 2001. L'empereur Frédéric II, grand admirateur d'Alexandre le Grand, a mené à son exemple des expériences à prétention scientifique à la cour de Sicile. Il a par exemple, nous dit Salimbene de Adam, cherché à réitérer l'exploration de la mer. Il a ordonné à un Sicilien du nom de Nicolas de plonger contre sa volonté dans le détroit de Messine, pour donner un témoignage précis de la vie des poissons. Salimbene révèle ici sa capacité à ramasser nombre

tester la dangerosité d'un fleuve en envoyant ses soldats le traverser à la nage et par deux fois ceux-ci se font dévorer par des monstres marins (des « ypotames » et des « poisson plus gros que cancre »⁵⁶), un soldat meurt en goûtant sur les ordres d'Alexandre un fruit merveilleux qui pousse sur des arbres sortant de terre avec le lever du soleil et rentrant en terre à la tombée du jour⁵⁷. Alexandre met en péril la vie de ses soldats et détruit indifféremment ses ennemis et les peuples auxquels il s'intéresse⁵⁸. Les Gymnosophistes, que pourtant il épargne,

de rumeurs et de légendes dans des buts idéologiques. Il dit aussi que Nicolas n'est jamais revenu du fond de la mer un jour où l'empereur l'a envoyé dans un endroit trop profond. On trouvait déjà cette légende chez Gautier Map, à propos de Nicholas Pipe. Les expériences de Frédéric II tournaient aussi plus précisément autour de la question des spécificités de l'être humain. Pour savoir quelle était la langue naturelle des enfants, et si cette langue était bien celle que l'on considérait comme la plus ancienne, l'hébreu, il a par exemple fait confier des nouveau-nés à des nourrices qui avaient interdiction de leur parler. Le chroniqueur nous assure que les enfants, privés de l'affection qui passe par les mots, sont tous morts. Salimbene de Adam, *Chronica, MGH, scriptores rerum germanium*, vol. 32, Hanovre-Leipzig, p. 350. Pour Frédéric II comme pour le conquérant macédonien, la mort fait donc souvent partie de l'expérimentation. C'est ce que nous prouve l'expérience la plus insensée de Frédéric II : enfermer un homme vivant dans un fût et le laisser mourir. Le poids identique du fût avant et après son décès prouvant, selon l'empereur, que l'âme ne quitte pas le corps et meurt avec l'homme. Une dernière expérience achèvera de renseigner sur la méthode d'expérimentation de l'empereur : deux hommes nourris copieusement de la même façon ont été envoyés l'un à la chasse, et l'autre se reposer. Leur dissection a ensuite permis au médecin de vérifier que le sommeil stimule mieux la digestion que l'exercice. *Ibid.*, p. 353. Je remercie Oleg Voskoboinikov pour toutes ces références sur Frédéric II et son rapport à Alexandre. Pour davantage de précisions, je renvoie à sa thèse rédigée sous la direction de Jean-Claude Schmitt et soutenue à l'EHESS en mai 2006.

56. *Le Roman d'Alexandre en prose*, A. Hilka (éd.), Halle, M. Niemeyer, 1920, p. 164 et p. 226.

57. *Ibid.*, p. 185.

58. Les Géants, les Cyclopes, les Cynocéphales sont tués par centaines. Si Alexandre observe souvent les peuples féminins ou les capture et les interroge, sa rencontre avec des peuples mâles, plus agressifs, se solde en effet souvent par un massacre : contre les Géants « i ot il ochis par conte cent et. XXVII. », les Cynocéphales « des quinokefaïlles i ot ocis trop grant quantite » et les Cyclopes « si avint en la fin que plus par l'engin de lui que par l'effors de sa gent li Ciclopes furent desconfis ». Les Amazones enfin sont menacées : « Nous vous loons et conseillons que vous ne doiïés issir devant les montaignes, se vous ne volés vostre païs perdre et vos cors mettre em peril. » *Ibid.*, respectivement p. 201, 234, 236 et 158.

lui rappellent tous ses crimes : « Puis que tu es mortels, comment vas-tu corant par le monde et faisant tant de manieres de maus⁵⁹ ? »

Un passage vient apporter une réponse à l'autocratie tyrannique d'Alexandre. En haut d'une montagne, au plus profond d'une forêt de pierres précieuses où se cache le mystérieux Phénix, les arbres de la lune et du soleil infligent à Alexandre le rappel de son humanité⁶⁰ en prédisant sa mort prochaine. Le voyage au cœur de l'humain a fait découvrir à l'invincible conquérant, présumé fils d'un dieu, sa propre mortalité.

En quête de soi : l'hybridité fondamentale d'Alexandre

L'Alexandre littéraire, comme l'Alexandre historique, se prend pour un dieu. Plutarque explique cette prétention de la façon suivante : lors de la visite d'Alexandre à l'oasis de Siwa, le prêtre égyptien voulant saluer le voyageur, mais connaissant mal le grec lui aurait dit *Pai Dios* ! (Fils de Zeus), au lieu de *Paidion* ! (Mon enfant)⁶¹. La confusion linguistique aurait donné naissance à une légende qu'Alexandre aurait laissé circuler pour des raisons politiques. Cette croyance a été renforcée par la suite par les exploits extraordinaires et les victoires répétées du jeune homme. Dans les lettres qu'Alexandre envoie à sa mère dans *Le Roman d'Alexandre en prose*, mais aussi dans les romans antérieurs, il n'est pas rare qu'il se présente comme le fils d'un dieu. Dans notre roman, on en trouve une première occurrence lors de sa querelle avec le roi Nicolas. Il affirme être « conceüs de dieu⁶² ». Dans le testament qu'il adresse à sa mère et à ses troupes, il se nomme « fils d'Amon » : « Je, Alixandres, fuis de deus Amon et de la roïne Olimpias⁶³ ». Cet incipit de lettre semble entériner l'existence de l'*hybris* d'Alexandre. Alexandre se compare aux dieux, et son orgueil est presque justifié dans le texte par le fait que ses ennemis comme ses

59. *Ibid.*, p. 184.

60. *Le Roman d'Alexandre en prose*, A. Hilka (éd.), Halle, M. Niemeyer, 1920, p. 204.

61. C. Mossé, *Alexandre, la destinée d'un mythe*, Paris, Payot & Rivages, 2001, p. 93.

62. *Le Roman d'Alexandre en prose, op. cit.*, p. 39. C'est ainsi que le traducteur médiéval traduit « *fui a deo conceptus* ». Les mots français sont plus difficiles à interpréter que les mots latins car on peut comprendre « de Dieu » ou « d'un Dieu ». L'élément important étant ici la revendication d'une ascendance divine de la part d'Alexandre.

63. *Ibid.*, p. 252. Cette précision n'existe qu'en français, puisque le testament a été ajouté par le traducteur.

soldats l'assimilent eux-mêmes fréquemment à un dieu. Alexandre est confondu avec un dieu par Darius lorsqu'il arrive « incognito » dans le camp, il est célébré comme un dieu par les Perses lorsqu'il châtie les meurtriers de Darius, et par ses propres troupes après son voyage dans le ciel qui l'a rapproché de la divinité⁶⁴.

Mais Alexandre n'est pas si éloigné d'une nature animale, comme le montrent les circonstances de sa naissance évoquées précédemment. Cette ambivalence du héros était déjà soulignée dans la tradition grecque : « Tu es toi-même une bête sauvage, et vois combien tu as de bêtes sauvages autour de toi, afin d'enlever à toi seul la vie à d'autres bêtes sauvages⁶⁵ », disent les Gymnosophistes à Alexandre. Inhumain par sa cruauté et proche du règne animal par sa naissance, Alexandre se différencie aussi de ses semblables par son apparence physique : il ne ressemble pas à son père historique, Philippe, et remet ainsi en question les principes génétiques de l'hérédité et de la ressemblance. De plus, il a des caractéristiques hybrides : des yeux vairs et une crinière de lion⁶⁶. Christine Ferlampin-Acher le décrit de la façon suivante :

Alexandre, sevré de l'image paternelle [...], à cette monstruosité, en ajoute une autre [...]. Il est physiquement monstrueux, dans la mesure où il n'est pas symétrique [...] ses yeux « ne ressembloient mie l'un à l'autre, car l'un estoit noir et l'autre estoit vert ». Par ailleurs, il échappe à la loi qui veut qu'une créature soit le reflet de sa race et de son caractère : il a les cheveux et un regard de lion (c'est un hybride entre l'humain et l'animal, le motif est banal, mais prend certainement un sens particulier dans ce roman) et surtout, il est petit [...] son apparence ne coïncide pas avec sa valeur. Alexandre est donc une merveille unique, sans doute et sans reflet⁶⁷.

64. *Le Roman d'Alexandre en prose*, A. Hilka (éd.), Halle, M. Niemeyer, 1920, respectivement p. 194 : « Si [Darius] se merveilla mout, car il quidoit que ce fust li dieus Apolin qui fust descendus dou ciel, et l'aoura » ; p. 137 : « Quant Alixandres ot ce dit, tout li Percien le comenchierent a loer et le beneïssent comme Dieu » ; p. 231 : « Et quant si houme le virent venir, si [li] alerent a l'encontre et le loèrent comme dieu disant : "Vive li rois Alixandres, sires de tout le monde et ausi dou ciel et de la mer comme de la terre !" » (La partie en discours direct a été ajoutée dans la traduction médiévale en ancien français).

65. Pseudo-Callisthène, *Le Roman d'Alexandre*, G. Bounoure et B. Serret (trad. et comm.), Paris, Les Belles Lettres, 1992, p. 95.

66. On peut penser aussi à l'iconographie d'Alexandre sur les monnaies antiques : il est représenté avec des cornes de bélier, signe de sa naissance divine. L'animalité n'est jamais loin du divin dans le roman comme dans l'Antiquité.

67. C. Ferlampin-Acher, « Alexandre et le miroir : réflexions autour du mythe du

À la fin du roman, la naissance d'un bébé hybride vient répéter comme en miroir la naissance du jeune Alexandre hybride. Que ce bébé soit ou non le fils d'Alexandre – cela dépend des versions –, sa naissance est perçue comme le présage de la mort du héros. Le bébé est né avec la tête et le torse d'un bébé humain mort, tandis que le bas du corps est constitué d'animaux sauvages qui se dévorent entre eux. C'est un double d'Alexandre, et le diagnostic de l'astrologue consulté à ce sujet nous prouve que c'est bien ainsi que ce personnage a été pensé dès la version du Pseudo-Callisthène : « Les traits humains de l'enfant, c'est toi-même, tandis que les formes animales de son corps représentent ceux qui t'entourent⁶⁸. » La formulation est plus complexe et plus allégorique dans le roman français : « La moitié des cors qui a samblance d'oume qui est desevree des bestes, senefie que tout ausi que li hom est plus noble [choze] que la beste, ausi estes vous miudres et plus nobles que li autre roi qui apres vous vendront. Mais ce que la samblance est morte senefie que vostre mors est aprochie⁶⁹. » Ce monstre renvoie Alexandre à son hybridation originelle, lui qui est le fils d'un dragon, et qui a deux pères.

Le plus grand voyage d'Alexandre, au-delà de sa conquête de l'Orient, de son exploration du ciel et de la mer, c'est le formidable voyage qu'il accomplit au cœur même de l'humanité, aux frontières de l'humain, dans des marges évanescences, qu'il cherche à définir. Alexandre est confronté à des peuples hybrides, toujours autres, énigmatiques. Chaque rencontre, qu'elle soit affrontement ou échange, apporte à Alexandre une nouvelle définition de l'humain, mais aussi de lui-même.

Conclusion

Voyage et comparaison avec d'autres populations permettent à Alexandre de découvrir et d'approfondir son humanité chancelante, tendant toujours vers un divin revendiqué et souvent dégradée par ses affinités avec

conquérant dans *Le Roman d'Alexandre en prose*», dans *Miroirs et jeux de miroirs dans la littérature médiévale*, textes réunis par F. Pomel, Rennes, Presses universitaires de Rennes (Interférences), 2003, p. 328.

68. Pseudo-Callisthène, *Le Roman d'Alexandre*, G. Bounoure et B. Serret (trad. et comm.), Paris, Les Belles Lettres, 1992, p. 116.

69. *Le Roman d'Alexandre en prose*, A. Hilka (éd.), Halle, M. Niemeyer, 1920, p. 245.

le monde animal, qu'elles soient génétiques ou comportementales. Les enquêtes, souvent paradoxales dans leur violence, qu'Alexandre mène sur les peuples qu'il rencontre sont l'expression ambivalente de sa curiosité pour l'être humain, et participent de la grande complexité du personnage d'Alexandre.

Les aspects contradictoires d'Alexandre viennent aussi de ce qu'il est un hybride textuel. Notre roman et la tradition romanesque ont utilisé des sources complémentaires (historiques, littéraires, descriptions du monde), souvent antinomiques : la *Lettre à Aristote sur les merveilles de l'Inde* s'oppose à la tradition historique selon laquelle Alexandre n'aurait pas pu explorer entièrement l'Inde ; les différents panégyriques du héros sont difficiles à concilier avec le texte polémique d'Orose, dans lequel Alexandre est noirci pour les besoins de la cause : brute sanguinaire et fléau de Dieu⁷⁰. En tentant la gageure de concilier tous ces éléments, *Le Roman d'Alexandre en prose* du XIII^e siècle les rend finalement consubstantiels, élaborant ainsi un idéal qui n'est plus le nôtre et qui rend la figure d'Alexandre aussi antipathique que fascinante. La contradiction dans l'emploi de sources historiques permet la création d'un motif littéraire très productif dans la narration.

Nous souhaitons terminer cet article sur un rapprochement qui peut sembler insolite, entre Alexandre et le héros des *Animaux dénaturés* de Vercors (1952). Douglas participe à une expédition qui part étudier les Tropis, un peuple mi-homme, mi-singe dont il s'agit d'ausculter l'humanité. La trame narrative du roman est constituée de définitions successives de la nature humaine. Le roman avance au rythme d'alternatives toujours nouvelles, d'ordre anthropologique, religieux... chacune faisant l'objet d'un « test » approprié. La confrontation entre l'équipe de scientifiques et les Tropis se révèle aussi parfois sanglante

70. P. Orose ou Paulus Orosius (Espagne, début du V^e siècle) insiste particulièrement dans le livre III, chap. XII à XXIII, de son *Historia adversum paganos*, sur le personnage d'Alexandre pour condamner ses exactions. Il considère Alexandre, « *ille gurgis miserarium atque atrocissimus turbo totius Orientis* », comme un des fléaux les plus importants qui se soit abattu sur l'humanité. Son but polémique était le plus souvent ignoré, et chez beaucoup de ses héritiers, l'image très négative qu'il donne d'Alexandre et de son père était adoucie ou neutralisée. Son travail a été traduit en anglais sous le règne d'Alfred le Grand (871-899). Il était si connu au Moyen Âge qu'il nous en restait deux cent quarante-cinq manuscrits en 1939. Voir P. Orose, *Histoires contre les païens*, M.-P. Arnaud-Lindet (éd. et trad.), Paris, Les Belles Lettres, 3 vol., 1990-1991.

et meurtrière. La fin du roman voit la naissance d'un petit être hybride, fils de Douglas et d'une femelle tropi. Personnage paradoxal et meurtrier ambigu, Douglas assassine son fils : il espère être condamné en justice pour infanticide et donner ainsi une preuve légale de l'humanité des Tropis.

Si distinct du *Roman d'Alexandre en prose* que reste cet ouvrage, nous souhaitons proposer en guise de conclusion la dernière définition de l'humain proposée par Vercors, qui convient bien à notre Alexandre, et réconcilie le paradoxe de la curiosité d'Alexandre sur l'humanité et de ses tests mortels autour d'un impératif supérieur : « Ne pourrait-on pas dire que l'homme se définit dans cette poursuite exténuante de mythes insaisissables⁷¹ ? »

71. Vercors, *Les Animaux dénaturés*, Paris, Albin Michel, 1952, p. 356. Claude Mossé rapporte un propos semblable de Klaus Mann évoquant dans son autobiographie les raisons pour lesquelles il a entrepris son roman sur Alexandre, *Alexander : Roman der Utopie* : « Ce qui m'attirait chez mon nouveau héros, c'était l'exigence presque criminelle de son rêve, la démesure de son aventure. » K. Mann, *Der Wendepunkt (Le Tournant)*, cité par C. Mossé, *Alexandre, la destinée d'un mythe*, Paris, Payot & Rivages, 2001, p. 249.

L'Astragale

« L'homme est la mesure de toutes choses »
(ou comment l'humanisme de la Renaissance
est fondé sur deux malentendus)

Thomas Golsenne

L'humanisme aujourd'hui : l'idéologie du monde occidental

La société occidentale, démocratique et laïque, s'est depuis longtemps forgé un système de valeurs morales qu'elle veut universelles et qui a pour nom humanisme. L'humanisme est notre réflexe, il fait autant partie de notre nature que notre « humanité ». Qui veut le bien de l'humanité est humaniste. Ainsi personne ne pourrait s'opposer à cette déclaration sans être taxé d'immoraliste, de fasciste ou pire :

Ce que nous avons clairement affiché, c'est que nous voulons une Europe qui, pour tous ses citoyens, assure le progrès, la liberté, la justice, la sécurité et ceci dans un contexte, dans une ambition qui est celle de notre humanisme commun, des valeurs qui nous sont communes et qui sont communes à l'ensemble des pays européens et qui doivent être portées de telle sorte qu'elles puissent influencer le monde de demain. Cet humanisme qui est au cœur même de notre civilisation et auquel nous voulons redonner toute sa force.

Seuls les 18 % des électeurs de 2002 qui n'ont pas voté pour Jacques Chirac auraient peut-être des objections à formuler contre ce discours tenu par le président de la République française en janvier 2003¹. Peu d'entre nous s'opposent de même à la paix et à la tolérance, si bien que nous serons tous d'accord avec le pape Jean-Paul II :

1. Consultable sur Internet : http://www.elysee.fr/elysee/elysee/francais_archives/interventions/interviews_articles_de_presse_et_interventions_televisees/2003/janvier/40eme_anniversaire_du_traite_de_l_elysee_interview_conjointe_du_president_de_la_republique_et_du_chancelier_d_allemande_sur_france_2_et_ard.3387.html

L'humanisme nouveau est une façon nouvelle de se regarder les uns les autres, de se comprendre, de penser au monde et d'œuvrer pour la paix. [...] Le dialogue révèle le courage d'un nouvel humanisme, car il exige la confiance dans l'homme. Son objectif est d'éliminer les distances et d'atténuer les difficultés pour faire mûrir la conscience d'être tous [...] frères de la même humanité².

Cette citation est extraite d'une lettre écrite à l'occasion de la XVIII^e Rencontre de la Communauté de Sant'Egidio, en 2004, dont l'intitulé était « Religions et culture : le courage d'un nouvel humanisme ». En 2005, la rencontre suivante qui portait sur un thème similaire et se tenait à Lyon fut inaugurée par le ministre de l'Intérieur et des Cultes, Nicolas Sarkozy, qui déclara à cette occasion que « le courage, l'humanisme et la paix sont assurément ce dont le monde aura toujours le plus besoin³ ». Il a bien raison ! On pourrait trouver de semblables déclarations chez Vladimir Poutine, George W. Bush et la plupart des dirigeants des démocraties du monde contemporain.

Ces valeurs humanistes que les responsables politiques affirment, nous les partageons, car on nous les apprend à l'école. Le cours d'histoire, de l'école primaire au lycée, est moins un cours de réflexion sur l'histoire qu'une façon de transmettre une interprétation consensuelle du passé et un ensemble de valeurs partagées par la société. Ouvrons les livres d'histoire du nouveau programme de classe de seconde ; un chapitre est consacré à l'humanisme et à la Renaissance. Le manuel de seconde de Magnard associe par exemple très clairement l'« humanisme » du xvi^e siècle à l'« humanisme » de notre temps. Déjà par son titre : *Histoire 2^e. Les fondements du monde contemporain*⁴. Ensuite, le chapitre VII est intitulé « L'humanisme, une révolution aux xv^e et xvi^e siècles » et commence par un cours : « L'homme, mesure de toute chose. Une nouvelle perception de l'homme et de sa place dans la création ». Des documents d'époque permettent d'entrer dans la question : le fameux dessin de Léonard de Vinci de l'homme vitruvien ; un extrait de Vitruve relatif aux proportions du corps humain et des édifices ; un extrait du discours *De la dignité de l'homme* de Pic de la Mirandole, pris dans une édition non précisée ; un extrait

2. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/2004/documents/hf_jp-ii_let_20040903_card-kasper_fr.html

3. http://catholique-lyon.cef.fr/article.php3?id_article=674

4. J.-P. Lauby, M. Promérat, F. Sirel (coord.), *Histoire 2^e. Les fondements du monde contemporain*, Paris, Magnard, 2005.

du *De christiana religione* de Ficin qui commence par : « Le pouvoir humain est presque égal à la nature divine » ; un extrait de l'ouvrage d'Érasme *De pueris (De l'éducation des enfants)*, etc.

Une série de questions vise à aider l'élève à analyser ces documents qui suscitent tous les ans de la part des spécialistes des dizaines de nouvelles interprétations, et notamment cette question : « Pourquoi peut-on dire que les humanistes placent l'homme au centre du monde ? », ou encore : « Montrez qu'ils développent une vision positive de celui-ci ». Comme on le voit les questions sont fermées et on demande à l'élève d'extraire des documents les informations qui confirmeront une interprétation préalable, l'interprétation « humaniste » de ces textes. Très logiquement, le chapitre se conclut par un dossier sur Érasme ; mais, insertion révélatrice, une page intitulée « Passé/présent. La tolérance religieuse » confronte un extrait de l'édit de Nantes signé par Henri IV et une présentation de la XVIII^e Rencontre de la Communauté de Sant'Egidio de 2003, dans laquelle l'élève peut lire les phrases de Jean-Paul II citées plus haut. L'« humanisme » de la Renaissance, qui met l'homme au centre du monde et l'érige en mesure universelle est donc le « fondement » de l'« humanisme » contemporain ; on ne pourrait pas mieux vouloir le démontrer⁵.

5. J.-P. Lauby, M. Promérat, F. Sirel (coord.), *Histoire 2^e. Les fondements du monde contemporain*, Paris, Magnard, 2005, p. 130-131, 143-145. J'ai choisi le manuel Magnard à cause de la netteté de son orientation pédagogique, mais tous les manuels de seconde ont à peu près la même. Prenons par exemple le manuel d'histoire de seconde des Éditions Bréal : T. Gasnier (dir.), *Histoire 2^e. Les fondements du monde contemporain*, Paris, Bréal, 2005. Le chapitre IV intitulé « L'humanisme, la conscience des temps nouveaux » comporte une présentation de trois documents : « L'observation au centre de la démarche scientifique », un passage de Copernic ; « Une nouvelle connaissance du corps humain », une planche de Vésale ; « L'homme au centre de la création », le même passage du discours *De la dignité de l'homme* de Pic de la Mirandole. Plusieurs questions sont posées à l'élève pour lui indiquer ce qu'il faut qu'il comprenne, par exemple : « En quoi ces documents permettent-ils d'affirmer que les humanistes font de l'homme la "mesure de toute chose" ? », suivie d'une question de rédaction : « Montrez, en vous appuyant sur le contenu de ces documents, que l'humanisme place l'homme au centre de la création et de toutes les connaissances. »

L'humanisme à la Renaissance existe-t-il ?

Bien des voix s'élèvent aujourd'hui contre l'hypocrisie de cet humanisme moderne, d'autant plus généreux, tolérant et universel que tout le monde l'a repris à son compte depuis cinquante ans, religieux, athées, staliniens, nazis⁶, si bien qu'il est devenu une notion fourre-tout et qu'il a perdu tout lien réel avec l'activité politique ou l'activité économique. Écoutons par exemple la leçon du spécialiste de la philosophie de la Renaissance Pierre Magnard :

Si cependant, « l'humanisme », en tant que tel, a pu, par le passé, servir d'alibi à des causes pour le moins déshumanisantes, la question se poserait de savoir ce qu'il peut en être aujourd'hui : fort de lettres de noblesse accréditées à la Renaissance, confirmées à l'époque des révolutions européennes, ce bel idéal ne court-il pas le risque de devenir quelque jour le point d'honneur d'un monde sans honneur⁷ ?

L'humanisme contemporain chercherait son modèle et sa caution dans celui de la Renaissance pour se donner une légitimité historique, à défaut de fondements philosophique ou politique solides. Or qu'en est-il réellement de l'humanisme de la Renaissance ? À suivre Pierre Magnard, celui-ci serait beaucoup moins proche du nôtre que ne le disent les manuels scolaires. « Ne parlons pas trop tôt d'humanisme, affirme-t-il : il n'est pas vrai qu'au ^{xv}^e siècle les arts et les sciences aient été perçus généralement comme la condition du progrès de l'humanité⁸. » Et même au ^{xvi}^e siècle, quand apparaissent certains discours universalistes comme l'*Utopie* de Thomas More ou l'*Éloge de la folie* d'Érasme⁹, l'homme, dans ces discours, est loin d'être considéré comme la mesure, comme l'étalon certain par rapport auquel tout dans le monde serait mesuré. L'homme, à la Renaissance, est plutôt un « mystère » ; sa place dans l'univers n'est pas stable, et ce qui frappe un « humaniste » comme Montaigne, c'est plutôt la disproportion de

6. M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? » [1984], repris dans *id.*, *Dits et Écrits*, vol. II, Paris, Gallimard, 2001, p. 1381-1396.

7. P. Magnard, *Questions à l'humanisme*, Paris, PUF, 2000, p. 59-60.

8. *Ibid.*, p. 62.

9. T. More, *L'Utopie ou le Traité de la meilleure forme de gouvernement*, M. Delcourt (trad.), S. Goyard-Fabre (prés. et notes), Paris, Garnier-Flammarion, 1987 ; Érasme, *Éloge de la folie*, C. Barousse (trad.), Arles, Actes Sud, 2001.

l'homme et du monde. La sagesse de Montaigne, c'est de savoir qu'on ne sait rien. Dès lors, on voit mal en effet comment bâtir sur cette non-connaissance les édifices du progrès moderne.

À lire les grands spécialistes contemporains de la philosophie de la Renaissance, comme Pierre Magnard, on s'aperçoit que la prudence est de mise dès qu'on commence à vouloir établir la généalogie de l'« humanisme » dont parle Jacques Chirac. On en vient même à ne plus pouvoir parler de l'humanisme de la Renaissance puisque, comme le rappelle Emmanuel Faye, le mot est une invention du XVIII^e siècle tardif et s'est répandu dans le courant du XIX^e siècle¹⁰. Faut-il pour autant faire du nominalisme historique, en considérant que si le mot n'existe pas, la chose n'existe pas non plus ? Soit, Érasme n'a jamais écrit le mot « humanisme », mais cela signifie-t-il pour autant que sa pensée ne relève pas d'un humanisme tolérant, pacifique et universel ? Sa conception de l'humanité ou de l'homme est-elle si différente de la nôtre ? Il faudrait au moins tout un livre pour répondre à ces questions. Je n'aborderai pas ici le problème dans toute son amplitude, mais seulement en revenant sur une expression qui apparaît dans tous les manuels scolaires et qui semble être le slogan de l'humanisme de la Renaissance : l'homme, mesure de toutes choses.

Une formule problématique :
« l'homme est la mesure de toutes choses »

L'homme mesure de toutes choses, l'homme placé au centre du monde, l'image de Léonard, le discours de Pic de la Mirandole... tous ces énoncés s'imposent à l'esprit dès qu'on associe les mots « humanisme » et « Renaissance ». L'humanisme, n'est-ce pas un courant de pensée qui remplace Dieu par l'homme et qui fait de l'humanité le point de départ (en tant que vertu) et le but (en tant qu'espèce) de ses développements ? Mais curieusement, les manuels scolaires ne citent aucun texte de la Renaissance où la formule qui nous intéresse est énoncée. D'où vient-elle alors, cette formule si célèbre, si évidente quand on veut définir l'humanisme de la Renaissance ? Elle n'est pas

10. E. Faye, *Philosophie et perfection de l'homme de la Renaissance à Descartes*, Paris, Vrin, 1998, p. 28-31. Sur les premières occurrences d'« humanisme » dans la philosophie allemande au début du XIX^e siècle, voir H. Birus, « The archeology of "humanism" », *Surfaces*, vol. IV, 1994, p. 5-18.

l'invention des auteurs des manuels scolaires, évidemment. Son origine est antique, grecque plus exactement. La tradition l'a associée au nom de Protagoras (485 av. J.-C.-411 av. J.-C.), qui est surtout connu par le dialogue éponyme de Platon. On n'a conservé aucun livre de lui, aucun texte complet. Des auteurs de l'Antiquité hellénistique, comme Diogène Laërce ou Sextus Empiricus, ont recueilli toutes les sentences attribuées à Protagoras : à peine cinq pages. Et parmi celles-ci figure celle qui nous intéresse, par laquelle commençaient ses *Discours terrassants* :

L'homme est la mesure de toutes choses, pour celles qui sont, de leur existence ; pour celles qui ne sont pas, de leur non-existence¹¹.

Avant de comprendre ce que Protagoras entendait par là, constatons d'abord que les manuels scolaires transforment la proposition philosophique d'un auteur précis de l'Antiquité, Protagoras, en formule anonyme qui définit l'état d'esprit d'une époque dans sa globalité, la Renaissance ; et qu'ils la tronquent, en supprimant la partie de la phrase la plus technique. Ainsi, d'une position précise sur l'ontologie (la question de l'être et du non-être), « l'homme est la mesure de toutes choses » devient un lieu commun vaguement moral.

Mais cette transformation n'est rien comparée à ce tour de force auquel les manuels scolaires se livrent quand ils font croire que la formule de Protagoras était dans toutes les têtes pensantes de la Renaissance ; que les auteurs cités, Pic de la Mirandole, Ficin, Léonard de Vinci, Érasme, la connaissaient et la revendiquaient, ne serait-ce qu'implicitement. Or, il se trouve en fait, et c'est une surprise à première vue, que « l'homme est la mesure de toutes choses » est en tant que telle une formule extrêmement rare à la Renaissance. Un grand historien des idées du Moyen Âge et de la Renaissance, Charles Trinkaus, a justement fait un sondage chez les principaux auteurs européens à partir du xv^e siècle visant à déterminer leur connaissance de Protagoras. Il a montré que ce dernier était très peu commenté, très peu utilisé, guère plus qu'au Moyen Âge¹². Souvent,

11. Cité par Sextus Empiricus dans *Les Présocratiques*, J.-P. Dumont (éd.), Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1988, p. 990.

12. C. Trinkaus, « Protagoras in the Renaissance: an exploration », dans E. P. Mahoney (éd.), *Philosophy and Humanism. Renaissance Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller*, Leyde, E. J. Brill, 1976, p. 190-213 (p. 195).

dans les manuscrits, le nom de Protagoras était remplacé par celui de Pythagore, beaucoup plus connu. Emmanuel Faye¹³ n'en cite aucune occurrence dans les textes des philosophes français du xvi^e siècle. Les seuls auteurs qui reprennent de façon intéressante la formule de Protagoras sont, au milieu du xv^e siècle, Leon Battista Alberti, l'artiste humaniste florentin, et Nicolas de Cues, le cardinal mystique allemand.

Nous voici donc doublement surpris. Surpris, parce qu'on associe à la pensée de la Renaissance une maxime philosophique qui en était quasiment ignorée ; surpris, parce que les auteurs qui l'utilisent, Alberti et Nicolas de Cues, suivent deux lignes de pensée presque complètement opposées : l'un appartient au courant de l'« humanisme civique » florentin, qui peut paraître à juste titre comme un des meilleurs représentants de cet esprit « moderne » qui intéresse les manuels scolaires, lesquels pourtant n'en parlent pas ; l'autre a une formation scolastique, est proche des mystiques rhénans, occupe des fonctions ecclésiastiques très importantes et écrit surtout des livres de théologie.

Ce qui se présentait au départ comme une évidence – l'idée que « l'homme est la mesure de toutes choses » à la Renaissance – apparaît maintenant comme un nœud de problèmes extrêmement difficile à démêler. Où se trouve l'humanisme dans cet imbroglio ?

Dans l'analyse qui va suivre, je tenterai de montrer que l'humanisme de la Renaissance est un mythe – pas une histoire erronée, mais un récit fondateur de valeurs – ; et que ce mythe repose sur un paradoxe historique, celui d'une conception totalement relativiste et culturelle de l'humain, qui se transforme subrepticement, au cours des siècles, en une conception universaliste de l'homme, en une définition naturelle de l'humanité.

Protagoras et les sophistes

Si Protagoras a été globalement ignoré à la Renaissance, la raison principale tient en ceci : c'était un sophiste. Et depuis Platon, les sophistes ont été (et sont toujours, globalement) mal vus. Platon, par la bouche de Socrate, reprochait aux sophistes de se faire passer pour des maîtres de vertu, pour des pédagogues de la sagesse, bref

13. E. Faye, *Philosophie et perfection de l'homme de la Renaissance à Descartes*, Paris, Vrin, 1998.

pour des philosophes, alors qu'ils n'étaient en réalité, selon lui, que des imposteurs, d'habiles parleurs, soutirant des sommes colossales aux jeunes aristocrates de toute la Grèce en leur promettant monts et merveilles. Condamnation sans appel, donc, reprise par Aristote, puis quasiment par tous les philosophes de l'Antiquité hellénistique (si l'on excepte les sophistes de la deuxième génération, lesquels ne se présentent pas comme sophistes mais comme rhétoriciens), par les Romains, par les théologiens chrétiens, et par les philosophes de la Renaissance qui héritaient de tous ces siècles de mise à l'index des sophistes.

Dans les années 1460, le premier traducteur et commentateur de l'intégrale des dialogues de Platon, Marsile Ficin, chef de file du néoplatonisme florentin, ne peut que juger d'un très mauvais œil les sophistes, et en particulier Protagoras, mis en scène par Platon et dont la formule qui nous occupe est commentée plusieurs fois par Socrate, pour évidemment la critiquer. Le seul commentaire qu'y ajoute Ficin est de lui opposer cette formule de Platon, dans *Les Lois* : « Dieu est la mesure de toutes choses¹⁴ ». Car Platon et les théologiens chrétiens étaient d'accord sur ce point : Protagoras nie la suprématie du Créateur sur les créatures, il nie la supériorité de Dieu sur les hommes, il remplace Dieu par l'homme. Pire, il nie l'existence de Dieu. Le sophiste était en effet connu pour une autre phrase provocante, commentée notamment par Eusèbe de Césarée :

Protagoras, étant devenu le compagnon de Démocrite, acquit la réputation d'un athée. En tout cas, ce qu'on dit, c'est que de son traité *Sur les dieux*, le début est le suivant : « Touchant les dieux, je ne suis pas en mesure de savoir ni s'ils existent, ni s'ils n'existent pas, pas plus que ce qu'ils sont quant à leur aspect. Trop de choses nous empêchent de le savoir : leur invisibilité et la brièveté de la vie humaine¹⁵. »

Pour les chrétiens, l'agnosticisme affiché de Protagoras était une façon de cacher son athéisme profond. Le cas de Protagoras était

14. Platon, *Les Lois*, IV, 716 c : « Or, pour nous, la divinité doit être la mesure de toutes choses, au degré suprême, et beaucoup plus que ne l'est, prétend-on, l'homme. » (Platon, *Œuvres complètes*, t. XI, 2^e partie, E. des Places [trad.], Paris, Les Belles Lettres, 1975, p. 66.) L'allusion à Protagoras est déjà évidente. Sur les critiques de Ficin à l'égard de Protagoras, voir C. Trinkaus, « Protagoras in the Renaissance: an exploration », dans E. P. Mahoney (éd.), *Philosophy and Humanism. Renaissance Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller*, Leyde, E. J. Brill, 1976, p. 190-213 (p. 205-212).

15. Cité dans *Les Présocratiques*, J.-P. Dumont (éd.), Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1988, p. 1000.

donc d'office réglé pour cette seule raison tant que le christianisme restait le cadre de pensée de référence. Les platoniciens et beaucoup d'Athéniens pensaient déjà la même chose, puisque Protagoras fut condamné de son vivant pour impiété et qu'on fit brûler ses livres. Si l'humanisme est simplement un athéisme, alors à coup sûr Protagoras était humaniste¹⁶.

Mais la situation n'est pas aussi simple, car il y a quelque chose de scandaleux dans les positions de Protagoras qui ne touche pas seulement à la religion, mais à la morale elle-même – ce qui offense le consensus humaniste d'aujourd'hui – il y a du Nietzsche chez Protagoras. En effet, tous deux attaquent la croyance morale en l'existence d'idées universelles comme le Bien, le Mal, la Vérité¹⁷. Reprenons en effet l'incipit des *Discours terrassants*. En affirmant que l'homme est la mesure de toutes choses, de l'existence de ce qui est et de la non-existence de ce qui n'est pas, Protagoras s'opposait en fait au courant philosophique dominant depuis Parménide, que Socrate, Platon et Aristote suivirent à leur tour, dans lequel seule l'existence de l'être était pensable. Parménide dit : l'être est incréé et impérissable, complet, unique, immobile et sans fin¹⁸. Remplacez l'être par Dieu, vous avez le fondement de la théologie chrétienne. Or voilà Protagoras qui prétend que l'existence de l'être dépend de l'homme, que c'est l'homme qui est en mesure de discerner l'existence ou la non-existence de l'être et du non-être. Pour tous les philosophes antiques, il s'agissait d'une affirmation du relativisme de l'être et du non-être. L'être était soumis à l'existence et l'existence au point de vue. Qu'une chose existe ou pas était seulement fonction du point de vue de l'homme. Ainsi, cette pomme existe

16. Telle est par exemple la position de J. de Romilly, *Les Grands Sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Paris, Librairie générale française (Le Livre de poche), 2004, p. 285.

17. Voir G. Romeyer Dherbey, *Les Sophistes*, Paris, PUF (Que sais-je ?), 2002, p. 29 : « Nietzsche aurait donc pu écrire que "le surhomme est la mesure de toutes choses" ». Et F. Nietzsche, *Fragments posthumes*, dans *Œuvres philosophiques complètes*, J.-C. Hémerly (trad.), t. XIV, Paris, Gallimard, 1977, p. 83-84 : « Les sophistes effleurent la première critique de la morale, la première vue pénétrante sur la morale. [...] Chaque progrès de la connaissance épistémologique et morale a rétabli les sophistes... Notre mode actuel de pensée est, à un haut degré, héraclitéen, démocritéen et protagorien [...] ». »

18. *Les Présocratiques*, J.-P. Dumont (éd.), Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1988, p. 261-262.

parce que je la vois ; son existence dépend de mon point de vue ; mais elle n'existe pas pour Pierre qui n'est pas dans la pièce.

L'être en soi, universel et incréé, n'existe pas. Un confrère de Protagoras, Gorgias, ridiculisé dans un autre dialogue de Platon, affirmait ceci qui nous a été transmis par Sextus Empiricus : Gorgias « met en place, dans l'ordre, trois propositions fondamentales : premièrement, et pour commencer, que rien n'existe ; deuxièmement que, même s'il existe quelque chose, l'homme ne peut l'appréhender ; troisièmement, que même si on peut l'appréhender, on ne peut ni le formuler ni l'expliquer aux autres¹⁹ ». On ne peut pas affirmer l'existence de l'être, on ne peut garantir aucune connaissance absolue. La question de l'être et du non-être n'est plus métaphysique mais relativisée par les opinions et les perceptions singulières. Le sophisme est une philosophie de l'apparence ; c'est ce que dit Socrate dans le *Cratyle* de Platon où il commente ainsi « L'homme est la mesure de toutes choses » : « Telles les choses me paraissent, telles elles me sont » (386 a)²⁰. Le Bien et le Mal, le Beau et le Laid se confondent parce qu'ils n'existent que par la position relative des individus.

Entre Platon et Aristote d'un côté, les sophistes de l'autre, on a donc deux philosophies radicalement adverses. Chez les premiers, il existe des idées incréées, innées, universelles, et c'est d'ailleurs tout ce qui existe en soi ; le reste, le monde, n'existe qu'en « accident » ou en « devenir ». Ces idées, on ne peut donc y accéder que sur le mode d'une révélation, ce que Platon appelle la réminiscence. Chez Protagoras et ses collègues, elles n'existent pas, seul le monde existe ; le Bien n'est rien, mais il existe des choses bonnes dans certaines situations, selon certains points de vue.

La sophistique est une attaque contre les ontologies idéalistes, ce n'est pas son moindre intérêt. Cependant on pourrait n'y voir qu'un éloge de l'individualisme : à chacun sa vérité. Les platoniciens reprochaient aux sophistes une vision égoïste de la politique. Et effectivement, on trouve chez certains d'entre eux des affirmations apparemment antidémocratiques, comme celle d'Antiphon qui disait

19. *Les Présocratiques*, J.-P. Dumont (éd.), Paris, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1988, p. 1022. Voir le commentaire de J. de Romilly, *Les Grands Sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Paris, Librairie générale française (Le Livre de poche), 2004, p. 144-145.

20. Platon, *Cratyle*, dans *Œuvres complètes*, L. Meridier (trad.), t.V, Paris, Les Belles Lettres, 2000 [1931], p. 53-54.

que la justice est une bêtise, dans la mesure où le plus souvent elle nuit à l'intérêt des individus au profit de l'intérêt collectif. C'est pourquoi, ajoutait-il, quand la loi est contraire à l'intérêt individuel, il est tout à fait logique de l'enfreindre, lorsque l'on peut le faire sans témoins²¹.

Cependant, on aurait tort de confondre goût de la provocation et immoralisme, critique de la loi et de la justice et refus de toute loi, de tout ordre. Ce n'est pas parce que les sophistes critiquent la métaphysique des valeurs (le Bien, le Bon, la Justice...) qu'ils critiquent l'exercice pratique de ces valeurs. Comme le dit Nietzsche, « "Par-delà le bien et le mal" ... cela ne veut pour le moins *pas* dire "Par-delà le Bon et le Mauvais" »²². En quoi consiste la différence ? En ceci que Bien et Mal sont les noms donnés à des valeurs universelles, incréées et qui n'existent pas, comme le dit Gorgias de l'être, tandis que Bon et Mauvais renvoient toujours à des positions relatives : est bon ce qui m'améliore, ce qui augmente ma « vertu », c'est-à-dire, au sens antique, ma puissance (d'agir et de sentir : rien à voir avec la domination), est mauvais ce qui diminue cette puissance. De sorte que seul je peux affirmer ce qui est bon pour moi, ce qui relève de mon intérêt. Une comparaison typiquement sophistique était établie entre le discours et le médicament : le sophiste est à l'intelligence, à la vertu, au sens politique de l'homme ce que le médecin est à sa santé : il l'améliore. Or il l'améliore non pas en lui enseignant ce qu'est le Bien absolu, qui lui est inutile : ce serait comme apprendre à un malade en quoi consiste la bonne santé. Le sophiste améliore l'homme en lui faisant comprendre quels sont ses intérêts et en lui apprenant à les défendre.

Ce relativisme des valeurs a, malgré ce qu'en disent les critiques platoniciennes, une portée politique positive. En effet le pragmatisme des sophistes nécessite toujours de prendre en compte la situation concrète dans laquelle se trouve l'individu quand il estime ce qui est bon et mauvais pour lui. Le Bon et le Mauvais résultent forcément de mises en relation avec les autres : telle relation va dans mon intérêt, telle autre non. Or dans les systèmes politiques grecs, c'est-à-dire les cités, le citoyen doit nécessairement composer avec les autres citoyens.

21. J. de Romilly, *Les Grands Sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Paris, Librairie générale française (Le Livre de poche), 2004, p. 182-183.

22. F. Nietzsche, *Généalogie de la morale*, I, 17, dans *Œuvres*, J. Lacoste et J. Le Rider (éd.), vol. II, Paris, R. Laffont, 1993, p. 800.

Pour reprendre la situation proposée par Antiphon, il ne peut quasiment jamais se retrouver « sans témoins ». La loi de la cité est en fait une somme d'intérêts privés, une convention sociale. En fait, c'est de l'intérêt de chacun de vivre en communauté. L'homme, seul, est trop faible pour survivre. Il est le plus démuné des animaux. La vie en groupe est la seule façon pour lui de se défendre contre les bêtes sauvages. Ensuite, chacun utilisera son talent personnel dans un domaine pour le bien du groupe et le talent de tous les autres pour lui-même.

La cité est ainsi le cadre politique qui permet à l'individu de voir sa puissance s'épanouir : « Nous avons tous avantage à pratiquer entre nous la justice et la vertu », affirme le Protagoras du dialogue de Platon (327 b). Protagoras n'est pas athénien, mais quand il y arrive vers 450 av. J.-C., il devient un familier de Périclès ; celui-ci le charge en 443 d'établir la constitution de la colonie panhellénique de Thurium. Il sera condamné pour impiété, avec d'autres proches de Périclès d'ailleurs, quand la guerre du Péloponnèse commencera à mal tourner pour les Athéniens et qu'on cherchera des responsables. Le relativisme de Protagoras est loin donc d'être un individualisme apolitique, au contraire, d'après les maigres faits biographiques dont on dispose le concernant.

Sa vision politique est d'ailleurs confirmée par le plus grand discours qu'on lui connaisse : il se trouve dans le dialogue éponyme de Platon, qui relate le mythe de Prométhée. Platon a-t-il fait tenir à Protagoras un propos complètement inventé ? On l'ignore ; en tout cas, ce que « dit » Protagoras dans ce dialogue cadre assez bien avec la vision sophistique des origines de la vie en société. Protagoras s'y définit d'abord comme un spécialiste de l'art politique, qui veut donner aux jeunes gens fortunés (destinés donc à avoir une profonde influence sur la politique athénienne) un sens politique, c'est-à-dire leur apprendre à bien gouverner et leur famille, et la cité (318 e-319 a). Puis, pour répondre à l'objection de Socrate qui affirme que la vertu politique ne s'enseigne pas (et donc, que la politique n'est pas un art), Protagoras raconte le mythe de Prométhée et d'Épiméthée.

Par rapport aux versions antérieures transmises par Hésiode ou Eschyle²³, le mythe de Prométhée selon le Protagoras de Platon est beaucoup plus positif. Quasiment rien n'est dit sur la tromperie de Prométhée, la colère de Zeus à l'encontre du Titan ni sur la punition

23. Voir le texte de Claude Calame dans ce volume.

de ce dernier. Protagoras insiste essentiellement sur les dons reçus par les hommes pour leur permettre de survivre. L'originalité de sa version consiste à séparer ces dons en deux catégories. Les premiers sont ceux de Prométhée : le feu et les arts, grâce auxquels non seulement l'homme peut survivre dans tous les milieux, mais du fait de l'origine divine de ces savoirs, s'élever au-dessus de tous les autres animaux (321 d-322 b). Bref, si l'on voulait définir la spécificité de l'espèce humaine parmi les animaux, à ce stade, on dirait que l'homme est avant tout un « artiste ». Ce n'est pas le langage, ou la station debout, qui définissent l'humanité, mais sa technicité.

Les seconds sont ceux de Zeus qui, par générosité, donna en partage à tous les hommes le sens de la justice et de la « vergogne ²⁴ », qui sont les bases de l'art politique, ce qui permet aux hommes de se regrouper et d'unir leurs forces (322 c-323 a). Notons que ces deux vertus sont essentiellement sociales, la justice étant plutôt comprise comme la norme publique qui s'exerce par l'usage et la vergogne comme le sentiment qui place en permanence le citoyen dans la crainte du regard et du jugement d'autrui ; rien à voir avec les idées platoniciennes de la conscience innée de ce qui est juste en soi et de ce qui est bien en soi ²⁵. Il ne faut pas trop accorder d'importance au fait que Protagoras semble ici accepter l'existence des dieux, contrairement à ce qu'on sait de lui par ailleurs. D'abord n'oublions pas que nous lisons un texte de Platon, qui aimait bien les mythes, dans lesquels les dieux jouent nécessairement un rôle. Ensuite, il est certain que la croyance en la véracité du mythe est à prendre autant au premier degré que celle d'un poème (plus tard dans le dialogue, Protagoras commentera des vers de Simonide) : ce qui compte ici n'est pas que Zeus ait réellement donné à tous les hommes le sens de la justice et de la vergogne, mais que dans une démocratie, il est nécessaire que tous les citoyens aient ces deux vertus en partage. Autrement dit, le mythe est bâti sur mesure pour l'auditoire athénien de Protagoras. Nous voyons comment sont mises en pratique deux idées sophistiques présentées plus haut : la prise en compte du destinataire dans le discours du sophiste, et la relativité politique des valeurs.

24. Le mot grec est *aïdos*, mot très difficile à traduire, qui couvre à la fois les idées de honte, de devoir, de retenue, de pudeur... Voir Platon, *Protagoras*, F. Ildefonse (trad.), Paris, Garnier-Flammarion, 1997, annexe II, p. 231-238.

25. B. Cassin, *L'Effet sophistique*, Paris, Gallimard (NRF essais), 1995, p. 219.

De plus, que les bases de cette « vertu de l'homme » (325 a), à savoir de la piété, de la justice, de la sagesse, bref de tout ce qui est utile à tous les citoyens, soient universellement présentes en chacun ne signifie pas du tout qu'il s'agit d'une vertu éternelle et innée, qu'on ne peut pas enseigner. Cela signifie au contraire qu'elle peut être enseignée par tout le monde, et que tout le monde l'enseigne effectivement aux petits enfants, aux jeunes gens, en permanence, dans la vie quotidienne. Les parents, la nourrice, le pédagogue, quand ils grondent l'enfant, quand ils le punissent, quand ils lui racontent des histoires, lui lisent des poèmes, contraignent son corps aux exercices de la palestra, lui enseignent le respect des anciens, l'admiration des héros et la crainte des dieux, l'éveillent à la musique qui donne le sens du rythme (c'est-à-dire de la mesure, de la tempérance) et de l'effort (car on ne devient pas musicien sans travail intensif), lui transmettent à petites doses les valeurs de la cité qui feront de lui un bon citoyen (325 a-326 e). On apprend la vertu politique sans s'en apercevoir, comme sa langue maternelle (327 e).

Dans le cadre familial ou le milieu scolaire, on apprend à l'enfant à obéir, à transformer en habitudes presque naturelles des règles de vie et de comportement conventionnelles et artificielles qui varient selon les cités, selon les pays. Ce sont elles que Socrate confond avec les idées abstraites de Justice, de Piété, de Bien. À la même époque Hérodote recueillait avec une curiosité et une tolérance admirables pour un Grec de l'Antiquité les différentes mœurs et lois des peuples de la Méditerranée ; le sophiste et l'historien ont la même idée du monde, un monde à l'échelle humaine, où rien n'existe à l'état de « nature », universellement et éternellement.

Le mythe de la Renaissance et sa fonction pédagogique

Les manuels scolaires dont je décrivais le chapitre consacré à l'humanisme de la Renaissance ne procèdent-ils pas de cet enseignement homéopathique des valeurs morales et politiques sur lesquelles se fonde notre société ? De fait, le discours historique est utilisé pour montrer l'origine historique des valeurs humanistes. Cependant l'héritage sophistique est nié, en même temps qu'est affirmée la portée universelle de ces valeurs. Si bien que l'histoire ne sert plus à montrer la relativité des valeurs et des points de vue, ce qui est la base de la philosophie de Protagoras et de l'histoire d'Hérodote, mais à naturaliser, à rendre nos

valeurs nécessaires et évidentes, par un enchaînement de causalités historiques implacable, remontant suffisamment loin dans le temps pour atteindre une sorte de strate mythique de l'histoire, qui aurait pour nom : la Renaissance. C'est à la Renaissance que le relativisme de Protagoras serait devenu un anthropocentrisme, qu'on serait passé de la réversibilité des valeurs à l'affirmation de valeurs universelles.

Ce mythe de la Renaissance, dont on voit quelle fonction il remplit dans le discours humaniste contemporain, résiste-t-il à l'analyse des textes de cette époque qui mettent en jeu Protagoras, Prométhée, la relativité des points de vue ou l'anthropocentrisme ?

Alberti : éthique et esthétique

Sur les pas de Burckhardt, de nombreux auteurs ont vu en Alberti le premier « homme universel » de la Renaissance, l'humaniste accompli, amoureux de la nature comme de l'homme, aussi à l'aise dans les arts libéraux que dans les arts plastiques, dans tous les genres littéraires que dans les exercices physiques ; bref, celui qui aurait le premier manifesté cet esprit de découverte, de conquête même, d'expansion de soi et de la civilisation qui caractériserait la Renaissance. L'homme albertien aurait atteint la mesure universelle, la mesure du monde. Alberti aurait appliqué dans sa vie et ses écrits la formule de Protagoras dans le sens d'un anthropocentrisme expansionniste²⁶. Mais cette interprétation est bien trop large, car Alberti peut être ainsi récupéré par les nietzschéens qui verraient sans doute en lui un « surhomme » comme par les humanistes qui font de l'homme un nouveau dieu²⁷. En fait la pensée et la vie d'Alberti sont parcourues de plusieurs courants qui parfois sont contraires mais qui leur donnent leur singularité. Il est forcément

26. P.-H. Michel, *Un idéal humain au XV^e siècle. La Pensée de Leon Battista Alberti (1404-1472)*, Paris, Les Belles Lettres, 1930, p. 230 : « Poursuivant un but déjà chimérique, il se tendit pour l'atteindre jusqu'à l'extrême de ses forces. Sans désespérer d'y égarer son esprit, il lutta obstinément contre un univers toujours plus vaste et, pour la dernière fois peut-être, tenta de lui imposer, selon l'exemple des Grecs, la mesure de l'homme. »

27. Ainsi J. K. Gadol, *Leon Battista Alberti. Universal Man of the Early Renaissance*, Chicago-Londres, The University of Chicago Press, 1969, p. 142, pour laquelle Alberti fait de l'homme un nouveau dieu, en tant qu'il est créateur de formes comme lui, d'après le passage de *La Peinture* où il écrit (§ 26) : « La peinture a donc ce mérite que lorsque les peintres experts en leur art voient qu'on admire leurs œuvres, ils comprennent qu'ils sont presque semblables à un dieu. »

chrétien, mais nourri de lectures païennes ; il est citadin mais il aime la nature ; il navigue entre la république de Florence, la Rome pontificale et les cours princières de Ferrare et de Mantoue ; philosophiquement, il se revendique aussi bien de Platon que d'Aristote, mais surtout de Cicéron ; entre ces courants contradictoires, il est difficile de connaître réellement sa pensée, d'autant plus qu'il privilégie les formes où l'énonciation s'effectue au second degré, les dialogues, les fables.

Ce qui est certain, c'est qu'il fut le premier en bien des domaines : le premier à avoir fondé l'art de la peinture sur la perspective, la composition et le plaisir du spectateur ; le premier aussi à avoir rédigé un traité d'architecture complet depuis Vitruve ; le premier sans doute à avoir utilisé la formule de Protagoras dans un sens non dépréciatif depuis le Moyen Âge. Reste à savoir si l'auteur humaniste se retrouve dans le relativisme du sophiste.

Le premier des deux textes où est citée la sentence protagoréenne est tiré du *De la famille*, ouvrage qu'Alberti considérait comme un de ses plus importants puisque c'est un des seuls qui soient mentionnés dans son *Autobiographie*. Il précise qu'il l'a rédigé en trois mois après son arrivée à Rome en 1432, et l'a revu en 1434 à Florence. Il a donc entre vingt-huit et trente ans lors de sa rédaction. Ce jeune homme a enfin acquis une situation stable (il est devenu abrégiateur apostolique) et espère que ses ambitions pourront à présent se concrétiser. Jusqu'alors, sa jeunesse n'avait pas été des plus faciles. Sa famille vivait en exil et dispersée, à Gênes et dans d'autres villes italiennes et européennes ; lui-même a connu un parcours scolaire assez heurté, commençant des études de droit à Padoue mais qu'il abandonne car elles l'épuisent ; il décide alors de se consacrer aux mathématiques, et se met à écrire des récits et des petits traités ; mais il entre en conflit avec une partie de sa famille (son *Autobiographie* fait même allusion à une tentative d'assassinat), et il éprouve la solitude de l'amoureux des lettres entouré de marchands et de commerçants à l'esprit prosaïque. Écrire un livre sur les avantages et les vertus de la famille apparaît alors comme une tentative de faire la paix et de faire accepter son style de vie²⁸.

28. R. Fubini et A. Menci Gallorini, « L'autobiografia di Leon Battista Alberti. Studio e edizione », *Rinascimento*, XII, 1972, p. 21-78. L. B. Alberti, *Autobiographie*, C. et P. Laurens (trad.), dans F. Furlan, P. Laurens, S. Matton (dir.), *Leon Battista Alberti*, actes du colloque « Leon Battista Alberti » du Congrès international de Paris (10-15 avril 1995), Paris, Vrin, 2000, 2 vol., en particulier p. 13 et 16.

Cependant l'intérêt du traité va bien au-delà de cette explication biographique. En réalité, c'est une véritable éthique qu'y développe Alberti, c'est-à-dire une description des façons de parvenir à vivre « bien et heureux » pour l'homme de son temps. Il ne s'agit absolument pas d'un traité de morale, où les vertus et les vices seraient décrits avec l'abstraction des sommes scolastiques. La dimension pratique est largement mise en avant, et se confond avec une dimension biographique : Alberti met en scène des membres de sa famille, ainsi que lui-même, plus jeune, venus rendre visite à son vieux père, ce qui leur donne l'occasion d'échanger des idées sur les raisons qui ont fait éclater leur famille, sur les avantages qu'il y a à avoir une famille soudée, sur les relations d'amour et d'amitié et sur les manières de les créer et de les entretenir.

Par certains aspects, *De la famille* ressemble à un dialogue platonicien, mais qui serait écrit par un sophiste²⁹. En effet, toute métaphysique y est refusée : le maître mot, le critère essentiel du discours, c'est l'utilité. À quoi bon une connaissance si elle ne sert à rien, à quoi bon des interrogations sur le Bien, le Mal, Dieu, les universaux, puisqu'ils n'agissent pas sur la vie et n'apparaissent pas dans le monde. La connaissance n'est utile qu'éthiquement. Le livre II est particulièrement exemplaire à cet égard. Il s'agit essentiellement d'une discussion entre Lionardo Alberti et ses neveux, Carlo et Battista. Lionardo occupe la position sophistique du pédagogue, celui qui se donne pour programme, comme Protagoras, de rendre ses élèves « meilleurs », en d'autres termes d'accroître leur « vertu ». Mais la vertu en question n'a pas le sens chrétien, moral, universel, qu'on lui prête d'habitude, de recherche et d'application du Bien. La « vertu » dont parle Lionardo est individuelle, chacun a la sienne, c'est-à-dire sa forme de perfection. Suivant une comparaison qui remonte à Aristote, les hommes comme tous les êtres vivants cherchent à accomplir leur forme de perfection, ils tendent naturellement vers leur perfection individuelle. Le pédagogue, le maître de vertu, comme le sophiste, aide les jeunes gens à découvrir, à affirmer et à développer leur puissance d'agir, autrement dit à se libérer ; on est libre quand on suit sa propre nature, sa « vertu » individuelle. La liberté est donc un résultat, un succès, pas une condition préalable.

29. L. B. Alberti, *I libri della famiglia*, R. Romano et A. Tenenti (éd.), nouv. éd. F. Furlan, Turin, Einaudi, 1994 ; je me servirai beaucoup des commentaires de M. Paoli, *L'Idée de nature chez Leon Battista Alberti (1404-1472)*, Paris, H. Champion, 1999.

On voit que cette conception de la liberté, présente chez les sophistes, chez les stoïciens, chez Cicéron, met à mal la distinction sociale entre les « hommes libres » et les « esclaves » : pour Cicéron, on ne naît pas libre ou esclave, on le devient. On voit aussi que nous sommes ici bien loin du thème si cher aux théologiens et aux humanistes du « libre arbitre ». Le libre arbitre est un don divin, ou une qualité propre à l'homme, qui lui permet de choisir entre le Bien et le Mal, comme si ces deux notions existaient *a priori*. Le thème du libre arbitre est fortement associé à celui de la « dignité de l'homme », avec lequel il se confond souvent : ce qui fait la dignité ontologique de l'homme (par rapport aux animaux), c'est qu'il possède le libre arbitre. Ces deux thèmes étaient articulés au Moyen Âge, chez Jean de Salisbury par exemple³⁰ ; ils le sont aussi au xv^e siècle, chez Giannozzo Manetti d'abord, puis chez le plus fameux Pic de la Mirandole, auteurs tous deux d'un discours sur la dignité de l'homme³¹. Manifestes de l'humanisme ? Oui, si l'on prend l'humanisme dans le sens de Sartre, qui insiste tellement sur l'importance du libre arbitre de chacun³² ; oui, à condition de reconnaître le fondement moral et l'armature chrétienne de cette position.

Mais chez Alberti, du moins dans *De la famille*, de même que sa liberté, la dignité de l'homme n'est pas un don mais un résultat, auquel il parvient au terme d'un travail sur soi long et pénible, une forme d'ascétisme³³. La récompense de cet effort n'est pas tellement d'accéder à la conscience de sa propre perfection, à la conscience d'être devenu vertueux : la récompense est sociale, ce sont les autres qui, par leurs louanges (si elles sont sincères) vous montrent que vous êtes réellement devenu ce que vous vouliez être. Comme chez Protagoras, l'individu albertien n'existe que dans un cadre social, que

30. Voir la notice de Maurice de Gandillac consacrée au théologien dans l'*Encyclopaedia Universalis* qui en fait un humaniste du xii^e siècle.

31. E. Cassirer, *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, P. Quillet (trad.), Paris, Éd. de Minuit (Le Sens commun), 1983, p. 110-111.

32. J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard (Folio essais), 1996 [1946], p. 39 : « L'homme est liberté. »

33. N'oublions pas que l'allégorie du « choix d'Hercule », qui préfère la voie ardue de la vertu, de la perfection individuelle à celle du plaisir oisif, a été inventée par un autre sophiste du v^e siècle, Prodicos. Voir E. Panofsky, *Hercule à la croisée des chemins et autres matériaux figuratifs de l'Antiquité dans l'art plus récent*, D. Cohn (trad.), Paris, Flammarion, 1999, p. 57-62.

sous le regard des autres. L'être et le paraître se confondent : il faut être comme on veut paraître ; on ne peut vouloir paraître que d'une façon positive aux yeux des autres, c'est-à-dire en étant bon pour soi et pour eux ; donc cette recherche de la vertu individuelle n'a de sens et d'utilité que si elle renforce la communauté, si elle fortifie les liens sociaux, si elle permet à tous de faire croître leur *virtù*³⁴. Il en va de même de la famille comme de la cité : tout le monde tire avantage d'une famille unie, nombreuse, prospère, où chacun travaille à sa propre perfection en fonction de ses inclinations et talents personnels.

Tout cela pouvait heurter profondément les milieux religieux et les philosophes professionnels, car la confusion de l'être et du paraître, le refus des valeurs universelles, l'indifférence à l'égard des recherches strictement spirituelles, des thèmes du mépris du corps, des passions, voire de l'existence, étaient contre eux des attaques en règle. Particulièrement agressive contre un certain discours misérabiliste, cette remarque de Lionardo : quiconque rencontrerait sa désapprobation

[...] s'il estimait vraie l'opinion de ce père affligé par la mort de sa fille, qui, pour se consoler, disait qu'il pouvait penser que les mortels étaient nés pour souffrir dans leur vie la punition de leurs fléaux et de leurs péchés ignobles³⁵ !

On ne pouvait pas exprimer une critique plus claire des discours culpabilisants des prédicateurs de son époque, pour qui par exemple la peste était une punition divine. Or quelques paragraphes plus tôt, Lionardo a affirmé que « L'homme est la mesure de toutes choses ». Voyons un peu comment s'enchaînent ces idées.

Lionardo, après avoir affirmé très nettement que la vie oisive ne vaut rien, que le sens de l'existence c'est l'activité, que ce n'est que par l'activité qu'on manifeste sa vertu, se livre à une assez longue digression qui apparaît plus philosophique. Il va citer des autorités à l'appui de sa thèse, mais surtout, peut-être pour la tempérer, va montrer qu'elle a des fondements religieux. La digression commence par une opposition entre Épicure et Anaxagore : le premier dit que la félicité suprême, pour Dieu, c'est l'inactivité ; le second affirme que l'homme fut créé par Dieu pour admirer son travail de création,

34. M. Paoli, *L'Idée de nature chez Leon Battista Alberti* (1404-1472), Paris, H. Champion, 1999, p. 155-156.

35. L. B. Alberti, *I Libri della famiglia*, R. Romano et A. Tenenti (éd.), nouv. éd. F. Furlan, Turin, Einaudi, 1994, p. 162.

les étoiles, le ciel, le soleil. Dieu est présenté comme le modèle de l'homme, celui qui lui donne l'exemple. Si Dieu veut qu'on admire son œuvre, c'est parce qu'œuvrer, en soi, est admirable. D'où ce développement : il est vrai que l'homme a été fait pour admirer les « merveilleuses œuvres divines »,

[...] car nous ne voyons aucun autre être animé qui ne soit pas tourné vers le bas et dont la tête ne pende vers les prés et la terre ; nous voyons l'homme seul avec le front et le visage élevés, presque comme s'il avait été fabriqué par la nature uniquement pour admirer et reconnaître les lieux et les choses célestes. Les Stoïciens disaient que l'homme avait été constitué par la nature dans le monde comme spéculateur et opérateur des choses. Chrysippe jugeait que chaque chose était née pour servir à l'homme, et l'homme pour conserver l'accord et l'entente entre les hommes. Protagoras, cet autre philosophe ancien, ne fut pas très loin de cette opinion, autant qu'il semble d'habitude à certains, car il affirmait que l'homme était le mode et la mesure de toutes choses. Platon écrivant à Architas de Tarente dit que les hommes sont nés en raison des hommes, et une partie de nous est due à la patrie, une partie aux parents, une partie aux amis³⁶.

Le passage est exemplaire de la fonction stratégique de cette digression : on commence par lire que l'homme a été fait pour admirer l'œuvre de Dieu ; on finit par l'idée que l'homme est la raison de l'homme. On commence par une critique d'Épicure et un propos de théologien attribué à Anaxagore (pourtant condamné à son époque pour impiété), on finit par une citation d'un Platon humaniste. Bref, l'effet immédiat du passage est de brouiller les pistes : on a l'impression que l'idée de départ de Lionardo – l'oisiveté est un mal, l'activité un bien –, qui est une idée antique, qui correspond à une éthique de l'effort individuel pour accomplir sa vertu, a une source divine, une justification religieuse. Il est remarquable de noter que dans la suite du passage, Lionardo déclare qu'il pourrait citer de nombreux théologiens qui sont du même avis, mais que la liste est trop longue pour qu'il en cite un seul !

Il n'a pas échappé au lecteur que la formule de Protagoras se trouve au centre du texte, entre une citation de Chrysippe et celle de Platon. Protagoras n'est pas pris ici en tant que représentant de l'école sophistique, mais de la pensée grecque en général qui s'exprime aussi bien chez les stoïciens et chez les platoniciens. Avec la distance historique,

36. L. B. Alberti, *I Libri della famiglia*, R. Romano et A. Tenenti (éd.), nouv. éd. E. Furlan, Turin, Einaudi, 1994, p. 161.

donc, les oppositions philosophiques de l'Antiquité grecque sont gommées sous le regard de Lionardo. Confusion voulue ou involontaire, en tout cas elle participe à la stratégie du pédagogue albertien de conciliation des matérialismes, des relativismes, et des métaphysiciens, des théologiens. Cela dit, les quatre citations antiques, celle des « Stoïciens », celle de Chrysippe, celle de Protagoras et celle de Platon, écartent le problème du divin et se concentrent sur la question de l'humain. Première substitution : Dieu créateur de l'homme est remplacé par « la nature » chez les stoïciens ; la nature est l'agent qui crée l'homme, mais au lieu que celui-ci se contente passivement d'admirer l'œuvre de Dieu, il est maintenant « spéculateur » (au double sens de spectateur et de physicien) et « opérateur » des choses de la nature. Avec Chrysippe, la nature n'est plus l'agent créateur, mais l'ensemble des outils faits pour « servir à l'homme ». À cette relation entre la nature et l'homme se substitue une relation entre les hommes, et si la nature sert à l'homme, l'homme doit servir à l'homme.

C'est ici qu'intervient la citation de Protagoras. Mais Alberti la modifie en un point : à l'idée que l'homme est la « mesure » de toutes choses, il ajoute qu'il en est aussi le « mode ». Ce n'est pas fortuit : dans son autre utilisation de la citation protagoréenne, dans *La Peinture*, Alberti apporte la même variation. Mode et mesure : les deux mots ne sont pas synonymes. Si l'idée de mesure renvoie à la relativité des points de vue des hommes sur les choses et les valeurs, l'idée de mode peut se paraphraser ainsi : toutes choses sont de mode humain, sont à la manière humaine, bref les choses ne valent que parce qu'elles sont faites par l'homme. Ainsi, Lionardo insiste sur la dimension technique, artistique du rapport de l'homme à la nature ; mais en même temps, il tempère quelque peu le relativisme initial de Protagoras. Ce n'est plus tant la réversibilité des valeurs, le débat sur l'ontologie, qui intéresse Lionardo, que l'idée d'une sorte de fraternité de tous les humains entre eux, de leur devoir de solidarité et d'une commune manière (*modo*) de voir, de connaître et de manipuler les choses.

En fait, entre Protagoras et Alberti, on voit s'effectuer le passage du relativisme philosophique à l'universalité de la valeur de l'humanité ; ce passage serait incompréhensible sans le stoïcisme de Cicéron, auquel Alberti est tant redevable et qu'il revendique indirectement ici³⁷. L'idée

37. Alberti a pu trouver la citation de Chrysippe et de Platon chez Cicéron, *Des devoirs*, I, VII, 22 : « Mais puisque, selon les belles expressions de Platon, "nous ne sommes

fondamentale qu'Alberti reprend du stoïcisme, dans la plupart de ses écrits, c'est que l'harmonie entre l'homme et la nature a été rompue par l'intrusion chaotique de la Fortune. La Fortune est cette puissance imprévisible qui produit les changements de destinée, qui donne au temps un accent d'irréversibilité, dont Alberti voyait les effets si manifestes en parcourant les ruines de la glorieuse Rome. Les arts et les relations sociales sont devenus nécessaires aux hommes non plus pour lutter contre la déficience de leur nature face aux animaux, mais pour lutter contre les assauts de la Fortune³⁸.

On comprend dans quelle mesure la théorie stoïcienne de la Fortune pouvait inspirer un auteur passionné par la sagesse antique mais qui vivait malgré tout dans une société chrétienne : l'idée que l'homme est exclu du règne parfait de la nature à cause de la Fortune pouvait faire écho à l'idée que l'homme a été exclu du paradis à cause du péché originel et qu'il a dû alors inventer les arts pour survivre. On peut même poursuivre le parallèle. Pour Alberti, l'homme doit parvenir artificiellement à recréer l'ordre parfait de la nature. La nature n'est pas imparfaite en soi, c'est la Fortune qui la rend imparfaite. La nature est une création divine, elle est même identique à Dieu, dit Lionardo dans un élan présupinoziste³⁹. Elle est, en tant que perfection divine, un modèle, un but pour l'homme, qui doit corriger les défauts de la nature perturbée par la Fortune, soumise à la corruption, aux altérations diverses, grâce à l'art. La finalité de l'art, c'est donc de créer une « seconde nature », d'améliorer la nature soumise à l'aveugle Fortune pour la faire ressembler à la nature idéale, divine.

pas nés seulement pour nous, et que notre patrie, nos amis réclament une part de notre existence" ; puisque, selon la doctrine des Stoïciens, tout ce qui est produit sur la terre est créé à l'usage des hommes, mais que les hommes sont nés pour les hommes, afin de pouvoir se rendre service les uns aux autres, nous devons ici prendre la nature pour guide, apporter au fonds commun ce qui est utile à tous, en échangeant nos bons offices, en donnant et en recevant, et ainsi par nos arts comme par notre travail et par notre fortune, resserrer l'association des hommes entre eux. » Cité dans *Les Stoïciens*, P.-M. Schuhl (éd.), vol. I, Paris, Gallimard, 1997, p. 502-503.

38. P. Caye, « De l'errance des hommes au pouvoir de Rome. Architecture et stoïcisme chez Leon Battista Alberti », dans L. B. Alberti, *L'Art d'édifier*, P. Caye et F. Choay (trad.), Paris, Seuil, 2004, p. 530-533.

39. L. B. Alberti, *I libri della famiglia*, R. Romano et A. Tenenti (éd.), nouv. éd. F. Furlan, Turin, Einaudi, 1994, p. 163 : « La nature, c'est-à-dire Dieu, composa l'homme avec une partie céleste et divine... » (« *Fece la natura, cioè Iddio, l'uomo composto parte celeste e divino...* »).

La pensée d'Alberti n'est donc pas aussi hostile aux universaux, aux idéaux, aux transcendances qu'on aurait pu le croire. Cependant, le rôle de ces universaux est complexe. Ils occupent une fonction pratique, ils servent à donner du sens à la vie humaine, à fournir des repères aux hommes, des règles à suivre, des modèles auxquels se conformer. Bref, ils ont une utilité sociale : ils permettent aux hommes de se retrouver autour d'idées, de valeurs, de pratiques religieuses communes⁴⁰.

Seulement, rien ne dit plus que la communauté de ces conventions sociales se limite aux membres de la famille ou de la cité. Elle peut être étendue à l'humanité entière. C'est l'héritage cicéronien d'Alberti. Chez les Romains, *humanitas* traduit d'abord la *paideia* grecque, c'est-à-dire la constitution d'une « culture » par l'enseignement d'un maître⁴¹. En d'autres termes, on ne naît pas pourvu de l'humanité, on ne naît pas humain, on le devient par l'apprentissage. L'*humanitas* désigne donc moins ce qui spécifie la nature des hommes, par opposition aux animaux, ce qui manifeste leur supériorité, ou même ce qui vise à dépasser leur incomplétude originelle que ce qui distingue les hommes libres et les esclaves, étant entendu qu'il ne s'agit pas de classes sociales mais plutôt d'états d'esprit⁴². C'est donc la culture qu'on apprend qui fait l'humanité, idée passée dans l'expression *studia humanitatis*, reprise au Quattrocento, transmise jusqu'à nos « humanités ». Mais, à cette idée commune chez les Romains, Cicéron ajoute une autre conception de l'humanité, plus stoïcienne, fondée sur la sentence fameuse de Tércence : « *Homo sum, et humani nihil a me alienum puto* », « Je suis homme, et je pense que rien de ce qui est humain ne m'est étranger »⁴³. L'humanité ainsi acquise permet la concorde civile et la prospérité :

40. Voir M. Paoli, *L'Idée de nature chez Leon Battista Alberti (1404-1472)*, Paris, H. Champion, 1999, p. 57, 107-110 (Dieu), p. 143-146 (la nature), p. 187-188 (l'harmonie).

41. H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, vol. I : *Le Monde grec*, Paris, Seuil (Points histoire), 1981, p. 152.

42. « *Appellari ceteros homines, esse solos eos, qui essent politi propriis humanitatis artibus* », « Si beaucoup d'autres portent le nom d'hommes, ceux-là seuls le sont qui, par les études proprement humaines, ont acquis une culture convenable. » Cicéron, *De la république*, I, 17, C. Appuhn (trad.), Paris, Garnier-Flammarion, 1965, p. 23.

43. Tércence, *Heautontimoroumenos*, v. 77, repris par Cicéron, *Des devoirs*, I, IX, 30, dans *Les Stoïciens*, P.-M. Schuhl (éd.), vol. I, Paris, Gallimard, 1997, p. 505.

Cette élévation de l'âme, qui apparaît dans les périls et les épreuves, est un vice, si elle est sans la justice et si elle est au service non du salut de tous mais d'intérêts privés; non seulement ce n'est pas là de la vertu, mais c'est plutôt une barbarie qui fait fi de tout sentiment humain [*humanitatem*]⁴⁴.

L'homme de bien sait qu'il participe à une communauté et agira avec chaque homme, même le plus éloigné, même l'ennemi, avec estime et respect comme il voudrait qu'on agisse pour lui (*Pour Quinctius*, XVI, 51)⁴⁵.

De là à la définition de l'humanité comme amour pour les hommes, il n'y a qu'un pas. Il sera franchi un peu plus tard, comme le dénonce Aulu-Gelle, au II^e siècle, dans les *Nuits attiques*. Celui-ci s'y montre très opposé, car cette définition est source de confusion sociale: l'*humanitas-paideia* est une conception aristocratique de l'humanité, tandis que l'*humanitas-philanthrôpia* est une conception vulgaire et horriblement démocratique⁴⁶. Aulu-Gelle avait raison de voir dans cette confusion une atteinte aux valeurs de la Rome païenne et aristocratique, car les auteurs chrétiens trouveront dans la définition cicéronienne de l'humanité une confirmation de leur propre vision universaliste et généreuse de l'humanité. C'est cette vision qui est exprimée chez Alberti, par exemple quand le terme *umanità* est employé par les personnages du *De la famille*⁴⁷.

44. *Ibid.*, I, XIX, 62, p. 516.

45. « Telle est à l'égard des gens qui leur sont le plus étranger, même le plus hostile, la conduite que les honnêtes gens observent à cause de l'estime publique et des devoirs communs à l'humanité entière: jamais ils ne font sciemment rien de désagréable à autrui, pour qu'il ne puisse à bon droit leur arriver à eux-mêmes aucun désagrément. » Cicéron, *Discours*, H. de La Ville de Mirmont et J. Humbert (trad.), t. I, Paris, Les Belles Lettres, 1973, p. 35.

46. Polémiquant contre ses contemporains, Aulu-Gelle prétend que les anciens, comme Cicéron et Varron, employaient le terme *humanitas* seulement dans le sens de *paideia*: « Ceux qui ont parlé latin en se servant correctement du vocabulaire n'ont pas voulu qu'*humanitas* soit ce qu'on pense couramment, appelé en grec *philanthrôpia* qui indique une sorte d'affabilité et de bienveillance envers tous les hommes indistinctement, mais ils ont appelé *humanitas* à peu près ce que les Grecs nomment *paideia*, que nous disons nous "instruction et formation aux belles lettres". Ceux qui le désirent et le recherchent sans affectation sont bien les plus humains. En effet le souci et l'enseignement de cette science n'appartiennent qu'à l'homme, seul entre tous les êtres vivants, c'est pourquoi elle a été appelée humanité. » Aulu-Gelle, *Les Nuits attiques*, XIII, 17, R. Marache (trad.), t. III, Paris, Les Belles Lettres, 1989, p. 85.

47. Ainsi, dit Lionardo: « Parmi les premières vertus de l'âme, la piété et l'humanité furent toujours louées, ce qu'on juge par l'obligation de la piété, le devoir de

Le stoïcisme christianisé d'Alberti permet donc de comprendre pourquoi Lionardo associe, dans *De la famille*, Protagoras à Chrysippe et à Platon : il s'agit bien de définir une éthique de la vie en société, mais une éthique qui tend à s'universaliser, c'est-à-dire qui tend à la morale. Ce qui explique que Lionardo se recommande d'Aristote, décrétant que « L'homme était presque comme un heureux dieu mortel, car doué de l'entendement et de la capacité d'agir avec raison et vertu⁴⁸ ». C'est dire que la vertu et la raison sont moins ici des qualités individuelles que des qualités propres à l'homme en général, l'homme ramené à son principe unique et divin.

L'inflexion généralisante que fait subir Alberti au relativisme de Protagoras dans *De la famille* se reproduit dans *La Peinture*, écrit en 1435-1436, soit juste après *De la famille*⁴⁹. Le traité sur la peinture peut être lu comme une application au domaine esthétique des principes éthiques formulés dans le traité sur la famille : on y trouve en permanence exprimés les principes stoïciens de modération, de dignité, de convenance, de mesure qui doivent déterminer l'activité du peintre et l'aspect de ses compositions. Mais on peut dire aussi que l'éthique du *De la famille* trouve sa vraie formulation dans l'esthétique de *La Peinture*, tant les éloges du travail, de la création, de l'art sont appuyés dans le premier. Aussi n'est-on pas étonné de retrouver dans le second la formule de Protagoras, dans un passage qui a l'intérêt d'en proposer une interprétation.

Le premier livre de *La Peinture* est consacré aux « rudiments », c'est-à-dire aux fondations mathématiques, géométriques et optiques qui feront de la peinture une science de la mesure, au même titre que les quatre arts libéraux du *quadrivium*, l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie et la musique. Alberti commence par expliquer comment fonctionne la perception visuelle : il la représente comme une pyramide de rayons très fins dont la base est occupée par la surface de l'objet perçu et la pointe, l'œil de l'observateur. L'œil ne saisit

justice, les signes de libéralité envers le parent qu'on visite, qu'on aide dans chaque cas et besoin. Ainsi le demandent la raison, la charité et l'humanité, et chaque coutume parmi les gens de bien.» L. B. Alberti, *I libri della famiglia*, R. Romano et A. Tenenti (éd.), nouv. éd. F. Furlan, Turin, Einaudi, 1994, p. 148.

48. *Ibid.*, p. 162.

49. L. B. Alberti, *La Peinture*, T. Golsenne et B. Prévost (trad.), revue par Y. Hersant, Paris, Seuil, 2004.

donc que des surfaces, et la perception du volume est produite par la variation des zones d'ombre et de lumière sur la surface appréhendée⁵⁰. Bref, l'œil voit déjà des peintures, c'est-à-dire des surfaces déduites d'objets en relief. Il est donc assez facile d'en déduire que la peinture d'un objet est perçue de la même façon qu'un objet réel : la peinture est comme une section de la pyramide visuelle, et les objets qui sont peints, si les lumières et les ombres sont bien placées, sembleront comme les objets réels⁵¹.

Seulement, une autre condition doit être remplie pour que l'objet peint paraisse identique à l'objet réel : il faut que la forme de chacune des parties qui le composent apparaisse sur la surface peinte de la même façon qu'elle apparaît dans la réalité à l'œil de l'observateur, placé au même endroit par rapport à l'objet ou à la peinture. Il est donc tout à fait nécessaire de prendre en compte la position de la pointe de la pyramide, c'est-à-dire le point de vue de l'observateur si l'on veut faire coïncider l'objet réel et l'objet peint dans sa perception. Cette question du point de vue du spectateur, qui détermine la vraisemblance de ce qui est représenté, est la grande nouveauté de la théorie albertienne, qu'on appellera ensuite « perspective » ; elle nous ramène aux préoccupations sophistiquées.

Et c'est précisément à ce moment du livre I qu'Alberti développe un certain nombre d'idées et d'exemples sur cette notion de relativité des points de vue, en montrant qu'elle s'appuie sur le sens des proportions : on ne peut pas percevoir les distances et la taille des objets si l'on ne possède pas les moyens de les comparer. Par exemple « les jeunes filles que les Espagnols considèrent ayant la peau claire, les Allemands les tiendraient pour basanées et sombres de teint », parce que ces impressions dépendent d'observateurs différents⁵². Le grand, le petit, le beau, le laid ne sont pas des valeurs absolues mais relatives. En peinture, aucune grandeur n'est absolue ; on ne voit jamais les objets à leur taille réelle, ou selon leur essence, mais toujours selon l'aspect « accidentel » qu'ils prennent dans un point de vue singulier.

Cependant, le peintre et le spectateur ont malgré tout un étalon qui leur sert de mesure de base : leur propre corps. C'est ce qu'ils

50. L. B. Alberti, *La Peinture*, T. Golsenne et B. Prévost (trad.), revue par Y. Hersant, Paris, Seuil, 2004, p. 61.

51. *Ibid.*, p. 71.

52. *Ibid.*, p. 79.

connaissent le mieux et c'est ce qui leur permet de comparer la taille relative des objets, des personnages. Par exemple, le géant Antée et le héros Hercule n'ont pas la même taille absolue, mais ils ont les mêmes proportions corporelles, celles de l'homme ; on pourrait ainsi les regarder l'un après l'autre sans savoir lequel est le plus grand⁵³. En revanche, on aura le sentiment de l'immensité d'un géant en voyant les satyres peints à côté de lui, minuscules, parce que l'on sait qu'un satyre mesure à peu près la taille d'un homme. C'est ici qu'intervient Protagoras :

Sans doute la comparaison s'applique-t-elle à des choses parfaitement connues. Mais puisque l'homme est ce que l'homme connaît le mieux, peut-être Protagoras, qui disait que l'homme est la règle [*modum*] et la mesure de toute chose, entendait-il par là qu'on connaît correctement les accidents de toutes les choses en les comparant correctement aux accidents de l'homme. Cela vise à nous faire comprendre que les corps dans la peinture, aussi petits que tu les auras peints, sembleront ou grands ou minuscules, par rapport à l'homme qui y aura été peint⁵⁴.

La peinture albertienne ne donne à voir que des « accidents », non des essences, ce qui la situe en deçà de toute métaphysique, de toute morale. L'utilisation par Alberti de la sentence du sophiste est pragmatique : c'est son application pratique en peinture qui l'intéresse et son effet sur le spectateur. L'homme représenté permet de mesurer les objets représentés autour de lui, non par nécessité logique, non par choix philosophique, mais simplement par commodité : l'homme est l'étalon universel parce qu'il est ce que l'homme connaît le mieux. C'est une utilisation très concrète de Protagoras : le spectateur mesure la taille des choses peintes parce qu'il se met à la place des personnages peints.

La perspective que théorise Alberti s'appuie sur l'idée que la vérité d'une peinture ne repose pas sur la vérité de ce qui est représenté (les dogmes chrétiens, les faits historiques, la représentation du monde réel), mais sur le point de vue du spectateur. C'est à partir de la position du spectateur que les lignes de la perspective sont tracées et que ce qui est représenté devient vraisemblable. Un polyptyque, la miniature d'un missel pouvaient être vrais sans spectateur pour les regarder ; pas la peinture d'Alberti, qui est faite pour être regardée. Comme les sophistes se posent le problème du « parler à » plutôt

53. L. B. Alberti, *La Peinture*, T. Golsenne et B. Prévost (trad.), revue par Y. Hersant, Paris, Éd. du Seuil, 2004, p. 75.

54. *Ibid.*, p. 81.

que du « parler de »⁵⁵, Alberti pose le problème du « peindre pour » plutôt que celui du « peindre quoi ». Le point de vue individuel est la mesure de la vérité, pour Protagoras ; de même, le point de vue du spectateur est la mesure de la vraisemblance de la peinture. La peinture se revendique, chez Alberti, comme un art de l'apparence, dont la vérité est relative à ses conditions d'exposition.

Cela dit, il y a malgré tout une différence de taille entre le relativisme de Protagoras et le perspectivisme d'Alberti. Pour le sophiste, les points de vue sont toujours multiples, chacun a son point de vue, sa vérité. Pour l'humaniste, il n'y a qu'un seul point de vue posé sur la peinture qui fasse fonctionner la perspective, celui situé à la pointe de la pyramide visuelle. Ce n'est qu'à tour de rôle que chaque spectateur peut éprouver la vraisemblance de la peinture, en adoptant le bon point de vue. Alberti parle plutôt d'un Spectateur idéal, dont la bonne position est établie par le peintre (qui est le premier spectateur de son œuvre), que des conditions réelles d'exposition des peintures ; c'est pourquoi si nombreuses au Quattrocento sont les peintures en bonne perspective qui pourtant ne pouvaient pas être perçues correctement par les spectateurs réels, comme les fresques des chapelles notamment. En théorisant cette figure idéale du spectateur, Alberti abandonne le relativisme de Protagoras ; il réintroduit le lien entre le vrai, le bon et l'unique ; bref il « platonise ».

Nicolas de Cues et la théologie de l'incommensurable

Qu'on compare le dispositif albertien de la perspective à point de vue unique à celui imaginé par Nicolas de Cues, dans son traité *Le Tableau ou la vision de Dieu* de 1453⁵⁶. Le théologien y décrit une scène à la fois très concrète et théoriquement puissante. Soit un tableau représentant un visage dont les yeux semblent regarder le spectateur. Si celui-ci se déplace, les yeux de la figure semblent se déplacer et le suivre. Qui n'a pas éprouvé cette expérience ? Nicolas de Cues continue : plusieurs spectateurs regardant ce visage auront l'impression que celui-ci les regarde en même temps. Autrement dit, il n'y a pas un seul bon point

55. B. Cassin, « Du faux ou du mensonge à la fiction (de *pseudos* à *plasma*) », dans B. Cassin (dir.), *Le Plaisir de parler. Essais de sophistique comparée*, Paris, Éd. de Minuit, 1986, p. 10.

56. Nicolas de Cues, *Le Tableau ou la vision de Dieu*, A. Minazzoli (trad.), Paris, Éd. du Cerf, 1986.

de vue sur le tableau : tous les points de vue sont bons, puisque dans n'importe quelle position, l'effet de face à face fonctionne. L'image est donc pour le Cusain le foyer de l'expérience de la relativité du regard humain. On retrouve ici implicitement la leçon de Protagoras. Pourtant le propos de Nicolas de Cues est complètement différent de celui du sophiste. Car si le regard du visage peint peut suivre tous les hommes en même temps, c'est dans la mesure où il possède les propriétés du regard de Dieu. Seul Dieu possède Le point de vue, qui permet de tout englober. Le regard de l'homme est relatif, certes, mais parce que le regard de Dieu est absolu.

Il y a du platonisme dans la théologie de Nicolas de Cues, et la plupart de ses écrits sont consacrés à la recherche métaphysique de l'Être, de Dieu. On ne peut pas être plus à l'opposé de la sophistique ou d'Alberti. Pourtant, Nicolas de Cues a aussi repris à son compte l'affirmation de Protagoras, dans un texte tardif, *Du béril*, écrit en 1458, sorte de petit manuel pratique à l'intention des théologiens à la recherche de Dieu et qui est parfaitement en phase avec le reste de sa production métaphysique⁵⁷. À quoi donc pouvait bien lui servir l'idée que « L'homme est la mesure de toutes choses » ? Pour expliquer cette espèce de paradoxe, et avant de se lancer dans l'étude de *Du béril*, il faut rappeler la théorie qui signe l'originalité profonde de la théologie du Cusain et qu'il a désignée lui-même par une formule oxymorique : la « docte ignorance ».

La docte ignorance est une attaque contre le positivisme aristotélicien de la scolastique, c'est pourquoi on l'appelle une théologie négative. En effet, contre la tentative scolastique de prouver l'existence de Dieu et de le connaître par la raison, Nicolas de Cues affirme l'impossibilité totale pour l'homme de connaître Dieu. Mais en quoi cette ignorance est-elle « docte » ? C'est que, pour savoir ce qu'on ne pourra jamais connaître, il faut d'abord savoir ce qu'on peut connaître. Le non-savoir concernant Dieu n'a rien à voir avec l'ignorance du monde par l'homme, laquelle peut toujours être corrigée. Le docte ignorant, c'est donc le savant qui étend ses connaissances à tout le domaine du connaissable et circonscrit ainsi le plus précisément possible, de l'extérieur, le domaine de l'inconnaissable divin. Nicolas de Cues

57. *Nicolai de Cusa Opera Omnia*, vol. XI, 1 : *De Beryllo*, H. G. Senger et K. Bormann (éd.), Hambourg, Meiner Verlag, 1988. J'ai utilisé la traduction anglaise *De beryllo* (*On [Intellectual] Eyeglasses*), dans Nicholas of Cusa, *Metaphysical Speculations*, J. Hopkins (trad.), Minneapolis, The A. J. Banning Press, 1998, p. 792-838.

compare ce processus d'avoisinement du divin par l'extérieur à celui du polygone qu'on voudrait faire ressembler au cercle : on aura beau multiplier les côtés, le polygone ne deviendra jamais un cercle ; entre le polygone et le cercle existe une différence de nature comme entre le fini (connaissable, mesurable) et l'infini (inconnaissable, incommensurable)⁵⁸.

Comprendre la vérité divine, c'est admettre la coïncidence des opposés, l'être et le non-être, le oui et le non, c'est abolir le principe de contradiction, c'est-à-dire abolir la logique aristotélicienne. En effet, Dieu est un superlatif absolu, un maximum qui ne peut être comparé ; rien n'est plus grand que lui, ce qui veut dire aussi que rien n'est plus petit : le maximalement grand correspond au maximalement petit, car dans chaque cas on ne peut comparer ces quantités à rien. Or il n'y a qu'une même quantité qu'on ne peut pas comparer, c'est le maximum. On peut dire par exemple que Dieu est lumière, ce qui signifie qu'il est la lumière maximale, mais aussi minimale, puisque ce sont les deux faces de la lumière infinie⁵⁹.

La docte ignorance de Nicolas de Cues a des parents philosophiques de qualité : le « Je sais que je ne sais rien » de Socrate ; la « sainte folie » de saint Paul. Cependant, à ces ancêtres illustres la théologie négative du Cusain ajoute un versant scientifique qui le rapproche d'Alberti. Car il ne s'agit pas simplement de renverser les termes « savoir » et « ignorance », mais de dépasser paradoxalement cette opposition. En fait, pour atteindre Dieu, ce qui est son but de métaphysicien-théologien, Nicolas de Cues prône la pratique de toutes les sciences, défend la connaissance du monde sensible et va même jusqu'à vanter le multiple, le divers. En effet tout ce qui relève du monde est mesurable, c'est-à-dire connaissable par l'homme – dont l'esprit, *mens*, a pour principale activité de mesurer, *mensurare*⁶⁰. C'est en mesurant tout ce qui est mesurable que l'homme pourra isoler l'incommensurable. On comprend dès lors en quoi la sentence de Protagoras pouvait intéresser Nicolas de Cues. Lui-même ne cessait d'affirmer que l'homme est la mesure de toutes choses, dans le sens

58. M. de Gandillac, *Nicolas de Cues*, Paris, Ellipses, 2001, p. 71.

59. *Ibid.*, p. 72-73.

60. « Je conjecture que *mens* vient de *mensurare* », dit le Profane dans le dialogue *De mente*, traduit dans E. Cassirer, *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, P. Quillet (trad.), Paris, Éd. de Minuit (Le Sens commun), 1983, p. 247.

où ce qu'il y a de plus noble en lui, son esprit, ne peut pas faire autre chose que mesurer. Mesurer est la façon dont l'homme prend contact avec le monde. Le problème central de la pensée du ^{xv}^e siècle serait la mesure plutôt que l'homme⁶¹.

Les mathématiques – les sciences de la mesure – ont donc une importance fondamentale dans la théologie de Nicolas de Cues. C'est ce qui en fait un cousin par la pensée d'Alberti. Tous deux avaient en effet un ami commun, le célèbre mathématicien Paolo Toscanelli, qu'ils avaient sans doute rencontré à Padoue lors de leur séjour universitaire et qu'ils continuèrent de fréquenter à Rome. Tous deux écrivirent des traités de mathématiques ; pour eux, c'était La science, le savoir qui donnait l'accès le plus direct et le plus parfait à la vérité⁶². Les mathématiques étaient donc le modèle de toutes les sciences, de tous les savoirs, et la méthode mathématique le modèle de tous les arts – ainsi de la peinture pour Alberti, ainsi de la théologie pour Nicolas de Cues. Cependant là doit s'arrêter le rapprochement. Son utilisation de la formule de Protagoras montre bien que Nicolas de Cues se trouve dans un tout autre champ intellectuel que l'humaniste italien.

Dans *Du béril*, le Cusain pose quatre axiomes philosophiques, quatre citations qu'il développe ensuite : 1. L'idée d'Anaxagore que le principe fondateur de toutes les choses s'appelle l'Intellect, que le théologien identifie à Dieu ; 2. La tripartition de saint Augustin des modes du connaître humain : le perceptuel, l'intellectuel et l'intelligentiel ; 3. La citation de Protagoras ; 4. L'idée d'Hermès Trismégiste selon laquelle l'homme est un second Dieu. Protagoras se trouve donc dans une compagnie bien différente de celle que lui avait fournie Alberti. Le développement de la phrase de Protagoras est lui-même assez peu humaniste :

Tu noteras en troisième lieu que, selon Protagoras, l'homme est la mesure des choses. Par le sens, en effet, il mesure les sensibles, par l'intellect les intelligibles, et par voie de dépassement il atteint ce qui est au-delà des intelligibles. [...] Ainsi c'est en lui-même, comme en une raison mesurante, que l'homme trouve toutes les choses créées⁶³.

61. Mesure intellectuelle, chez le Cusain ; mesures éthique et esthétique, chez Alberti ; mesure mécanique avec l'invention de l'horloge.

62. E. Cassirer, *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, P. Quillet (trad.), Éd. de Minuit (Le Sens Commun), 1983, p. 22, 48, 69-70.

63. Nicholas of Cusa, *De beryllo*, 6, p. 793, cité par M. de Gandillac, *Nicolas de Cues*, Paris, Ellipses, 2001, p. 109.

Pour le théologien les mathématiques sont un don divin ; le sens de la mesure, inhérent à la *mens* humaine, relève de la partie divine de l'homme. En mesurant le monde par sa raison, l'homme se fait l'image de Dieu (l'Intellect) créant le monde : les choses existent pour l'homme en tant qu'il les mesure, c'est-à-dire qu'il les conçoit dans son esprit, de la même façon que les créatures existent pour Dieu en tant qu'il les fabrique, qu'il leur donne une forme, donc une mesure. Mesurer les choses, leurs différences, leur variété, c'est donc pour l'homme mesurer l'étendue de la Création divine. On ne mesure que le divers, le composé, le comparable, mais il y a toujours une simplicité qui précède et qu'on ne peut pas mesurer. Mesurer ou penser les choses, c'est donc passer du multiple au simple, dans un mouvement de synthèse intellectuelle, mais qui a une limite. Dieu est incommensurable parce qu'il est la simplicité absolue, l'idée de toute mesure ; il enveloppe toutes les mesures du monde, tout comme son regard unique enveloppe tous les regards particuliers des créatures. Dieu est le mesurer même.

Cependant Nicolas de Cues infléchit lui aussi la citation de Protagoras : l'homme n'est plus la mesure de *toutes* les choses, mais la mesure *des* choses. Par là, la phrase devient presque équivalente à : l'homme *mesure* les choses. L'idée que l'homme soit l'étalon de référence, le centre du monde observable, n'est pas du tout dans la perspective de Nicolas de Cues ; d'abord parce que c'est Dieu qui est le centre du monde⁶⁴ ; ensuite, parce qu'il affirme plutôt les limites de l'entendement humain, le fait qu'il soit « mesuré » : l'homme ne peut que mesurer les choses, étant lui-même une mesure. Celui qui est au-delà de la mesure, qui est donc véritablement la mesure de toutes choses, comme le disait Platon, c'est Dieu, ainsi que l'affirmait précédemment le Cusain dans *De sapientia* (1450)⁶⁵.

Nicolas de Cues reprend à son compte l'image traditionnelle du Dieu architecte, du démiurge au compas, en ajoutant l'image de l'homme arpenteur qui mesure l'œuvre divine. Si bien qu'après avoir cité Protagoras, en faisant subir au relativisme sophistique une

64. E. Cassirer, *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, P. Quillet (trad.), Paris, Éd. de Minuit (Le Sens commun), 1983, p. 38.

65. C. Trinkaus, « Protagoras in the Renaissance: an exploration », dans E. P. Mahoney (éd.), *Philosophy and Humanism. Renaissance Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller*, Leyde, E. J. Brill, 1976, p. 190-213 (p. 200).

inflexion métaphysique radicale, il peut se permettre d'ajouter la citation d'Hermès Trismégiste, typique du néoplatonisme du ^{xv}^e siècle, l'homme comme second dieu. L'homme est divin parce que son esprit peut mesurer toutes les choses créées, c'est-à-dire les concevoir dans son esprit comme Dieu les a conçues dans son intellect divin. L'homme reçoit une dignité nouvelle, il s'élève à la divinité, ce qui ne signifie en rien que Dieu disparaît, absorbé par l'homme. Cela signifie que l'homme doit chercher à imiter Dieu, à devenir son image, ou plutôt à redevenir son image parfaite, comme il l'était au paradis avant la Chute. S'il y a un humanisme dans cette élévation de l'homme par Nicolas de Cues, il est très ambigu, puisqu'au mieux l'homme n'existe pas pour lui-même, avec ses qualités et ses limites, mais en tant que reflet, qu'image d'une perfection inaccessible directement. Pour Nicolas de Cues, le modèle de l'homme, ce doit être le Christ ⁶⁶.

L'humanisme néoplatonicien

Cette ambiguïté se développe chez les néoplatoniciens florentins et les philosophes français du ^{xvi}^e siècle. Chez Ficin, chez Pic de la Mirandole, chez Charles de Bovelles, on oublie Protagoras et on cite à foison Hermès Trismégiste. De l'homme-mesure on passe à l'homme-monde, microcosme image du macrocosme. La tendance à la platonisation, c'est-à-dire au passage du relativisme à l'universalisme, du matérialisme à l'idéalisme, déjà sensible chez Alberti, plus affirmée chez Nicolas de Cues ⁶⁷, est nettement mise en avant chez ces auteurs qui affirment haut et fort la dignité de l'homme-en-général, qui revendiquent l'assimilation de l'humanité à la divinité, qui associent Platon, Hermès Trismégiste et les Évangiles.

Chez Alberti, il n'était pas question de chercher à connaître Dieu, le problème de l'homme étant le bonheur ; chez Nicolas de Cues, il n'était pas possible de connaître Dieu, à cause de son

66. E. Cassirer, *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, P. Quillet (trad.), Paris, Éd. de Minuit (Le Sens commun), 1983, p. 52-53.

67. Lequel reprend aussi à son compte l'idée de l'homme-microcosme, notamment dans *De ludo globi* (1463) ou *De conjecturis* (1441). Voir M. de Gandillac, *Nicolas de Cues*, Paris, Ellipses, 2001, p. 118-119 et E. Cassirer, *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, P. Quillet (trad.), Paris, Éd. de Minuit (Le Sens commun), 1983, p. 54, 115.

incommensurabilité ; chez Ficin ou Pic de la Mirandole, il n'est plus besoin de connaître Dieu, puisque l'homme est devenu un dieu. En vertu de sa liberté essentielle, l'homme est capable de s'élever au sommet de l'échelle des êtres, d'être au Christ ce que le Christ est au Père : son image parfaite. La philosophie de l'homme, chez Ficin ou Pic de la Mirandole, est encore une christologie⁶⁸. « Tous les hommes sont un seul homme, explique Ficin, sous une seule idée de l'homme et dans la même forme. » Aussi l'humanité est-elle la vertu de celui « qui apporte son amour et ses soins à tous les hommes comme à des frères nés d'un seul père par une longue succession⁶⁹ ». L'homme chez Ficin est toujours le fils d'Adam, et, chez l'enthousiaste Pic de la Mirandole, Adam lui-même :

Si nous ne t'avons donné, Adam, ni une place déterminée, ni un aspect qui te soit propre, ni aucun don particulier, c'est afin que la place, l'aspect, les dons que toi-même aurais souhaités, tu les aies et les possèdes selon ton vœu, à ton idée. Pour les autres, leur nature définie est tenue en bride par des lois que nous avons prescrites : toi, aucune restriction ne te bride, c'est ton propre jugement, auquel je t'ai confié, qui te permettra de définir ta nature. [...] Tu pourras dégénérer en formes inférieures, qui sont bestiales ; tu pourras, par décision de ton esprit, te régénérer en formes supérieures, qui sont divines⁷⁰.

Dieu, dans le discours de Pic de la Mirandole, joue le rôle de Prométhée⁷¹, qui dote l'homme « nu » non des arts mais du libre arbitre. Il devient ainsi, selon une formule très célèbre du texte, le « sculpteur de lui-même ». Les techniques dont Dieu a fait don à l'homme sont des techniques de l'existence, elles agissent sur l'esprit et non plus sur le corps. En même temps que le discours sur l'homme s'universalise, l'essence de l'homme se spiritualise. On ne s'intéresse plus tant à la vie concrète des hommes qu'à la vie spirituelle de

68. E. Faye, *Philosophie et perfection de l'homme de la Renaissance à Descartes*, Paris, Vrin, 1998, p. 99.

69. Cité par E. Cassirer, *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, P. Quillet (trad.), Paris, Éd. de Minuit (Le Sens commun), 1983, p. 94.

70. Pic de la Mirandole, *De la dignité de l'homme*, Y. Hersant (trad.), Paris, Éd. de l'Éclat, 1993, p. 7-9.

71. Sur le rapprochement d'Adam et Prométhée à la Renaissance, voir E. Cassirer, *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, P. Quillet (trad.), Paris, Éd. de Minuit (Le Sens commun), 1983, p. 120-124.

l'homme, et on pense que c'est là affirmer sa dignité absolue – tout simplement parce que l'esprit est l'unique véritable don divin⁷².

Le sort fait au mythe de Prométhée montre bien cette évolution. L'homme ne reçoit plus ses arts de Prométhée, il devient Prométhée. Charles de Bovelles, dans *Le Sage*, réinterprète ainsi le mythe du Titan voleur de feu dans ce sens : Prométhée, après avoir lui-même façonné l'homme de glaise et d'argile, l'anime du feu volé aux dieux, feu qui n'est donc plus un outil indispensable à la survie et aux techniques humaines, mais le feu de la vie, l'âme elle-même.

C'est ainsi que le sage, abandonnant le monde sensible par la force de la contemplation et pénétrant dans le palais du ciel, y prend le feu très lumineux de la sagesse, le rapporte au sein immortel de sa pensée jusqu'au monde d'en bas, et c'est par cette flamme pure et très vivace que l'homme en lui-même naturel et terrestre prend force, chaleur et vie⁷³.

Le sage Prométhée est pour Bovelles l'homme accompli, parfait, au sens où il a dépassé les imperfections de sa nature physique, où il est capable de s'élever aux préoccupations métaphysiques et est devenu vraiment homme. Mais que signifie cette « vraie » humanité ? Pas autre chose, en fait, que l'assimilation de l'homme à un dieu par l'usage de sa pensée. Le sage, dit le philosophe français, est « un Dieu humain qui, participant à Dieu, devient Dieu⁷⁴ ». Le chemin est encore long avant que la philosophie et la théologie ne se séparent, malgré ce qu'en dit Emmanuel Faye⁷⁵...

72. Pour un texte très proche de celui de Pic de la Mirandole chez Nicolas de Cues, voir E. Cassirer, *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, P. Quillet (trad.), Éd. de Minuit (Le Sens Commun), 1983, p. 59 : « Dieu a créé une nature qui participe davantage à sa perfection, et c'est la nature intellectuelle qui est plus semblable au créateur parce qu'elle possède le libre arbitre et qui est comme un autre Dieu [...]. Nulle autre nature ne peut d'elle-même se faire meilleure, toutes sont ce qu'elles sont de par la nécessité qui les maintient comme elles sont. Seule la nature intellectuelle possède en soi des principes par lesquels elle peut se faire meilleure et ainsi plus semblable à Dieu et mieux capable de le comprendre. » (*Excitatio*, lib.V, fol. 498)

73. Charles de Bovelles, *Liber de sapiente*, c.VIII, cité par E. Faye, *Philosophie et perfection de l'homme de la Renaissance à Descartes*, Paris, Vrin, 1998, p. 105 ; voir aussi la traduction dans E. Cassirer, *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, *op. cit.*, p. 327.

74. *Liber de sapiente*, c. XLI, cité par E. Faye, *op. cit.*, p. 107. Voir E. Cassirer, *op. cit.*, p. 411.

75. Tout le livre de celui-ci (E. Faye, *op. cit.*) est bâti sur l'idée qu'il n'y a de philosophie que quand l'homme est devenu l'enjeu de la pensée, au détriment de Dieu, pensé par la théologie. Mais il semble bien en fait qu'il ne suffise pas de

De même, chez les néoplatoniciens de la Renaissance, l'homme ne mesure plus le monde, il est devenu le monde, le fameux microcosme. Revenons pour le démontrer à la fameuse image de l'homme vitruvien, si fréquente dans les manuels scolaires. Chez Vitruve, il s'agissait de prouver que les proportions du corps humain sont parfaites parce qu'il rentre dans un cercle et un carré qui sont les deux corps géométriques les plus parfaits ; par analogie l'édifice devrait lui aussi avoir des proportions parfaites⁷⁶. Quand Alberti commente ce passage, c'est pour en tirer l'idée originale que l'édifice est un corps organique, dont toutes les parties sont nécessaires et articulées entre elles de la façon la plus commode ; cependant il compare l'édifice à n'importe quel corps animal, pas à celui de l'homme en particulier. Alberti ne formule pas une théorie architecturale anthropocentrique, pas plus qu'il ne s'intéresse dans *De la famille* à une morale pour l'homme universel⁷⁷.

C'est avec le néoplatonicien Luca Pacioli que s'opère le changement d'interprétation du passage de Vitruve. Proche de Léonard de Vinci, qui illustra son livre *De la divine proportion*, et qui est aussi l'auteur du dessin le plus connu de l'homme vitruvien, Pacioli écrit dans ce traité que :

Toutes les mesures et leurs dénominations dérivent du corps humain, dans lequel toutes les sortes de proportions et proportionnalités se retrouvent, créées par le doigt du Très Haut, au moyen des lois mystérieuses de la nature [...] ⁷⁸.

remplacer Dieu par l'homme pour rompre avec la théologie, puisque cette philosophie de l'homme est une métaphysique aux présupposés et au fonctionnement très proches de ceux de la théologie.

76. Vitruve, III, 1 : «*Namque potest aedis ulla sine symmetria atque proportionem rationem habere compositionis, nisi uti ad hominis bene figurati membrorum habuerit exactam rationem.*» («Car jamais un bâtiment ne pourra être bien ordonné s'il n'a cette proportion et ce rapport, et si toutes les parties ne sont, les unes par rapport aux autres, comme le sont celles du corps d'un homme bien formé.»), Vitruve, *Les Dix Livres d'architecture*, C. Perrault (trad.) [1673], trad. revue par A. Dalmas, Paris, Errance, 1986, p. 79.

77. L. B. Alberti, *L'Art d'édifier*, P. Caye et F. Choay (trad.), Paris, Seuil, 2004, III, 12, p. 168 ; VI, 3, p. 281-282 ; VII, 5, p. 330-331 : «Par ailleurs, de même que, chez l'être vivant, la tête, le pied ou n'importe quel autre membre doit être rapporté à tous les autres membres et à la totalité du corps, de même dans l'édifice, et surtout dans le temple, toutes les parties du corps doivent être conformées de façon à si bien correspondre entre elles que, quelle que soit la partie considérée, celle-ci permette, à elle seule, de donner leurs mesures convenables à toutes les autres.»

78. L. Pacioli, *Divine proportion*, architecture, I, G. Duchesne, M. Giraud et M. T. Sarraide (trad.), Paris, Librairie du Compagnonnage, 1980, p. 143.

Dès lors, l'idée que, en montrant la perfection des proportions du corps humain, Vitruve indiquait sa nature divine s'impose à tous ses commentateurs. Pour Cesare Cesariano, issu du même cercle que Pacioli, le schéma de l'homme vitruvien montre qu'à partir du corps humain « on peut mesurer toutes les choses qui sont dans le monde⁷⁹ » ; pour Francesco Giorgio, l'image de l'homme dans le cercle signifie que l'homme « imite » le monde⁸⁰ ; autrement dit, elle le désigne comme microcosme. Ce qui était une façon de rejoindre une tradition d'interprétations du *Timée* de Platon qui remontait au Moyen Âge, dans lesquelles l'image de l'homme dans un cercle servait aussi à le désigner comme microcosme. La nouveauté de la Renaissance consiste à étendre l'analogie entre l'homme et le monde, l'homme et Dieu aux créations humaines, qui reflètent la perfection de la Création divine : les édifices, dont la beauté harmonique repose sur les proportions du corps humain, comme tous les arts humains⁸¹.

Résumons. L'histoire de l'utilisation de la formule de Protagoras montre que cette dernière a subi un double malentendu. Premier malentendu : l'opinion commune, telle que les manuels scolaires la reproduisent, croit que « L'homme est la mesure de toutes choses » est

79. « *Et in la supra data figura del corpo humano : per li quali symmetriati membri si po ut diximus sapere commensurare tutte le cose che sono nel mondo.* » C. Cesariano, traducteur de Vitruve en italien, 1521, dans R. Wittkower, *Les Principes de l'architecture à la Renaissance*, C. Fargeot (trad.), Paris, Éd. de la Passion, 1996, p. 25.

80. F. Giorgio, *De harmonia mundi totius*, Venise, 1525 (cité par R. Wittkower, *Les Principes de l'architecture à la Renaissance*, op. cit., p. 25). Marsile Ficin, dans la *Théologie platonicienne*, XI, 5, avait déjà associé le cercle, les proportions du corps humain, des édifices, l'harmonie musicale, et la perfection divine. Voir l'édition de R. Marcel, Paris, Les Belles Lettres, 1964, t. II, p. 128, et le commentaire de E. Cassirer, *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, P. Quillet (trad.), Paris, Éd. de Minuit (Le Sens commun), 1983, p. 85.

81. Par exemple G. B. Lomazzo, *Ideal del tempio della pittura*, Milan, 1590, chap. 34 : « Le corps humain, qui est une œuvre parfaite et très belle faite par le grand Dieu à la ressemblance de son image, a été appelé à très juste titre monde mineur. Car il contient en lui avec la composition la plus parfaite, et une harmonie encore plus certaine, tous les nombres, les mesures, les poids, les mouvements et les éléments. C'est pourquoi de lui et de ses membres, et pas d'une autre production qui sortit des mains de Dieu, est issue la norme, et le modèle, pour former les temples, les théâtres et tous les édifices avec leurs parties comme les colonnes, les chapiteaux, les canaux, et de même les navires, les machines et toutes sortes d'artifices. » (Cité par R. Wittkower, *Les Principes de l'architecture à la Renaissance*, op. cit., p. 126, ma traduction.)

la phrase-clé qui résume la pensée de la Renaissance, alors que les spécialistes et une étude plus précise des sources nous montrent que cette assertion est globalement ignorée. Et pour cause : Protagoras affirmait un relativisme et un matérialisme qui firent un léger retour à la Renaissance, notamment chez Alberti, mais qui ne pouvaient pas s'imposer face à la théologie chrétienne et néoplatonicienne. Second malentendu : à la Renaissance, quand la sentence du sophiste est commentée, c'est pour l'infléchir dans un sens universalisant, comme si Protagoras ne parlait pas du point de vue singulier de chaque homme sur le monde mais du point de vue absolu de l'homme en général, devenu lui-même une image du monde.

Il est remarquable que les manuels scolaires, pour définir l'humanisme à la Renaissance, s'appuient sur les textes philosophiques qui déforment le plus, dans un sens platonicien et chrétien, l'idée protagoréenne. Ce qui signifie que l'humanisme qu'on enseigne en histoire comme une pensée en rupture avec le théocentrisme médiéval, qu'on présente comme le système des valeurs morales qui donnent à l'homme toute sa dignité, au nom duquel on a rédigé la Déclaration des droits de l'homme, que cet humanisme donc découle d'une interprétation stoïcienne, platonicienne et surtout chrétienne du monde ; c'est la version moderne de l'universalisme chrétien. Il n'y a d'ailleurs qu'au sein de nos sociétés démocratiques et chrétiennes qu'on croit à l'évidence naturelle et universelle des « Droits de l'homme » et de notre humanisme, et qu'on oublie que celui-ci résulte d'abord d'un consensus qui unissait une communauté spécifique au sein de l'humanité – la chrétienté –, laquelle a toujours eu pour ambition de se confondre avec l'humanité tout entière. Le christianisme n'est pas la religion d'un peuple, mais celle de l'humanité ; c'est pourquoi l'humanisme lui est coextensif.

Il n'est pas étonnant, de ce fait, de trouver chez des auteurs théologiens et moralistes de la Renaissance, comme Nicolas de Cues ou Érasme, un esprit de tolérance universelle, de sympathie pour l'humanité qui en font les précurseurs de notre humanisme. Prenons Nicolas de Cues comme exemple. Dans un contexte dominé par la prise de Constantinople par les « mahométans » en 1453, Nicolas de Cues rêve d'une concorde entre les religions monothéistes, dont les représentants admettraient que derrière la différence des rites, c'est le même Dieu qui est vénéré. Corrélativement il écrit que les constitutions civiles devraient tenir compte de l'égalité substantielle des hommes quant à la liberté et à la raison et que ces derniers ne

devraient être gouvernés que par le plus raisonnable d'entre eux, de leur propre consentement, c'est-à-dire après une élection. Il a des formules qui annoncent la Déclaration des droits de l'homme⁸² et il affirme la priorité absolue du « droit naturel et divin », c'est-à-dire parfaitement juste et raisonnable, sur les conventions arbitraires et locales établies par les hommes.

L'histoire traditionnelle de l'humanisme cherche à travers les époques à retracer son progrès continu et appelle « humanistes » les penseurs qui, de Protagoras à Sartre, ont mis l'« homme » au centre de leurs préoccupations. Mais l'archéologie de l'humanisme, comme le sondage que j'ai entrepris ici le laisse croire, montrerait probablement que l'humanisme s'est constitué comme système moral correspondant à une métaphysique de l'homme. Si l'humanisme est aujourd'hui un discours généreux, pétri de bonnes intentions, mais quelque peu dépourvu d'efficacité politique, c'est parce qu'il est largement tributaire d'une conception de l'homme réduit à une essence purement spirituelle.

82. Cité par M. de Gandillac, *Nicolas de Cues*, Paris, Ellipses, 2001, p. 66-67 : les hommes « naissent égaux et dotés des mêmes droits ».

La parade amoureuse
Rituel érotique et événement esthétique
dans l'Italie de la Renaissance

Bertrand Prévost

L'art de la Renaissance italienne, nous dit-on, serait le fruit le plus noble d'un humanisme souverain et triomphant. Les images de l'art donneraient ainsi force d'évidence à cette nouvelle image de l'homme : c'est dans le marbre des sculptures, c'est dans les ors et les pigments des peintures que cet art à la mesure de l'homme vient définitivement sceller la distinction entre l'animal et l'humain, entre la sauvagerie et la civilité. La Renaissance italienne n'a-t-elle pas justement mis au point de nouvelles formes de sociabilité, n'a-t-elle pas mis l'art dans les moindres gestes de la vie quotidienne, dans les moindres formes de la vie sociale ? L'histoire de l'art – la discipline – aura repris à son compte un tel partage. Elle-même fille de l'humanisme renaissant, elle ne pouvait focaliser son regard que sur des formes spécifiquement humaines (la représentation de l'anatomie par exemple) ou des significations savantes (allégories, thèmes moraux par exemple) portant l'art à des sommets de beauté et d'intellectualité très loin de toute bestialité.

Vision des choses, vision très discutable, évidemment... Le point de vue des renaissants et des humanistes eux-mêmes demeure une interprétation, fût-elle contemporaine de la production des œuvres, qui ne dit rien de leur effectivité, de leur efficacité réelle, et qui passe même sous silence ce *fait* que les œuvres sont pour elles-mêmes des *interprétations*. La bête va donc surgir, mais certainement pas comme on s'y attendrait : non pas tapie derrière la représentation, mais partout diffuse dans l'*instauration* même de cette représentation. Si les animaux peuvent avoir quelque chose à voir avec les œuvres d'art de la Renaissance, ce n'est pas comme substances (formes, identités, significations) mais en tant qu'ils

interviennent dans des dynamismes, des processus, des transformations, en un mot des devenir, qui sont autant ceux de l'art.

Soit un exemple frappant de coopération entre mâles pour attirer et stimuler les femelles chez une famille d'oiseaux : les manakins (Pipridés) d'Amérique centrale et d'Amérique du Sud, et particulièrement les Manakins à longue queue (*Chiroxiphia caudata*) du Brésil. Les mâles ont des livrées superbes ; plus gros que la plupart des autres manakins (25 g), les Manakins à longue queue ont le corps bleu clair, la tête noire avec une calotte rouge, les ailes et la queue à dominante noire. Trois ou quatre mâles peuvent parader ensemble. Trois mâles vont « danser » devant une femelle. Ils s'installent tout près les uns des autres ; ils forment une seule masse vibrante et chatoyante, et chantent en cœur (a). Celui qui se trouve le plus loin de la femelle se met à voleter devant ses congénères (b), puis va se poser à côté d'elle, à la place que les autres lui ont ménagée en se poussant légèrement de côté (c). Il fait rapidement volte-face ; le mâle qui se trouve alors le plus loin de la femelle se met à son tour à voleter, et le manège recommence avec une précision d'horloge. Il arrive souvent qu'un mâle immature joue le rôle de la femelle. On n'a pas observé d'accouplements¹.

En rapportant cette description éthologique d'un rituel de cour très socialisé chez les Manakins, j'espère bien faire œuvre d'historien de l'art. En quoi donc ce dernier peut-il s'y retrouver ? Partons d'une singularité. Quel rapport entre ce manège, ce ballet d'oiseaux tropicaux, et la course-poursuite d'*Apollon et Daphné* peinte par les frères Pollaiuolo, dans la Florence de Laurent le Magnifique (fig. 4) ? Pourrait-on à la rigueur y voir une sorte de métaphore cherchant à montrer que les hommes comme les animaux s'ingénient à inventer de subtils stratagèmes pour séduire une dame ? Non. Parce que manifestement, cette image ne *représente* aucun rituel de cour, mais plutôt ce qu'on a coutume d'appeler une *poursuite érotique*, pour reprendre l'expression d'Aby Warburg. Les peintres florentins du Quattrocento – et plus généralement de la Renaissance italienne – se sont fait une spécialité de ce thème : Zéphyr et Chloris dans le *Printemps* de Botticelli (fig. 5), *Nessus et Déjanire* des frères Pollaiuolo

1. Citation presque littérale de F.W. Braestrup, « Parade sociale et communautaire », dans J. Huxley (dir.), *Le Comportement rituel chez l'homme et l'animal*, P. Vielhomme (trad.), Paris, Gallimard, 1971, p. 203.

(fig. 6), ou encore l'*Enlèvement d'Europe* de Titien (fig. 7), pour ne rien dire de l'*Histoire de Nastagio degli Onesti* peinte par Botticelli, qui donne une version totalement pervertie de la poursuite érotique. Dans sa thèse



Fig. 4 – Antonio et Piero Pollaiuolo, *Apollon et Daphné*, vers 1470, Londres, The National Gallery.



Fig. 5 – Sandro Botticelli, *Le Printemps*, détail : Zéphyr et Chloris, Florence, galerie des Offices.

sur Botticelli de 1893, Warburg avait notamment montré comment la poursuite érotique envahissait le monde des images comme celui de la littérature contemporaine et antique : des *Métamorphoses* d'Ovide à la poésie de Politien, des sonnets de Laurent le Magnifique à la première « tragédie » italienne, *La Fable d'Orphée* (1480) de Politien, partout les nymphes fuient des dieux trop entreprenants².

Bref, une *poursuite* érotique, c'est apparemment tout le contraire d'un *rituel* érotique, qu'il soit humain ou animal. À la codification précise de la conduite de cour (et n'oublions pas que dans la Florence du Quattrocento, le jeu de la *fin'amor* n'avait pas dit son dernier mot) s'oppose la violence d'un acte où « prendre femme » revêt tout son sens ;

2. Voir A. Warburg, « *La Naissance de Vénus et Le Printemps* de Sandro Botticelli », dans *id.*, *Essais florentins*, S. Muller (trad.), Paris, Klincksieck, 1990, p. 47-100.

à la mesure des mouvements (voire à la danse des oiseaux), le déchaînement des gestes (bras tendus, cherchant quelque appui pour s'échapper) ; aux déclarations poétiques, les cris ; à un espace restreint (jardin, « arène »), un paysage ouvert, véritable terrain de chasse, etc.



Fig. 6 – Antonio et Piero Pollaiuolo, *Hercule, Nessus et Déjanire*, vers 1470, New Haven, Yale, University Art Gallery.

Il est pourtant bien étrange de constater l'usage de ce type d'image dans les rituels matrimoniaux, autrement dit, dans une stratégie du désir ritualisé. La majeure partie des images de poursuite érotique, du moins pour le Quattrocento, est constituée d'images-objets³ qui

3. Sur cette notion, voir J. Baschet, « Introduction : l'image-objet », dans J. Baschet et J. C. Schmitt (dir.), *L'image. Fonctions et usages des images dans l'Occident médiéval*, Paris, Éd. du Léopard d'or (Cahiers du Léopard d'or, 5), 1996, p. 7-25.



Fig. 7 – Titien, *L'Enlèvement d'Europe*, 1562, Boston, Isabella Stewart Gardner Museum.

interviennent très précisément dans les mariages et la vie conjugale. Il s'agit tout autant de panneaux de *cassone* (ou de *forzieri*) que de *spalliere*. Les premiers sont de gros coffres en bois peint, avec une scène historiée sur le devant, qui font partie du trousseau de la jeune mariée. Les seconds sont des lambris, toujours de bois peint, qui décorent la chambre des riches époux florentins (les murs ou le mobilier). Dans un cas comme dans l'autre, on a affaire à des scènes que l'on dit exemplaires, et qui sont censées édifier le jeune couple – surtout la jeune épouse – : suicide de Lucrece pour laver le déshonneur du viol,

histoire de Virginie, etc. Autant d'*exempla picta* qui montrent le bon comportement des époux et en appellent aussi bien à la fidélité conjugale qu'à la chasteté sinon à la continence, ou au contraire à l'amour⁴.

Mais cette valeur d'exemple ne permet pas, me semble-t-il, de rendre compte en profondeur de ce que j'aimerais nommer l'*événement expressif* ou *esthétique* de ces images de course-poursuite amoureuse. Que s'y passe-t-il, si tant est que ce qui se produit ne peut avoir lieu qu'au-delà de toute représentation, qu'en deçà de toute narration ? Notre hypothèse de départ sera que, du point de vue d'une consistance, d'un composé esthétiques, c'est un seul et même événement de *parade* qui a lieu dans le rituel de séduction animal et dans ces *images* de poursuite érotique.

On évolue dans le domaine de l'*expression*, voire de l'esthétique. La cour n'est pas un moment simplement fonctionnel pour séduire la dame ou la femelle. C'est le *moment expressif* de la relation amoureuse ou érotique, qui ne s'inscrit pas nécessairement dans une temporalité de succession (avant l'accouplement), mais qui coexiste virtuellement à l'ensemble de la relation érotique (on connaît des rituels nuptiaux postaccouplement). La question de l'expression, donc : voilà la pierre de touche, voilà l'instance théorique qui permet d'articuler histoire de l'art et éthologie. Déjà Warburg, dans un moment de découragement face à l'histoire de l'art des « connaisseurs », avait su trouver les moyens d'un rebond théorique dans la lecture de *L'Expression des émotions chez l'homme et les animaux* de Charles Darwin⁵. Sans nous lancer dans un exercice d'exégèse warburgienne, il faut s'interroger sur la signification de ce détour par un ouvrage que l'on peut considérer comme fondateur de l'éthologie. Qu'est-ce donc qu'un historien de l'art pouvait bien trouver dans un livre dont le matériel était constitué par des pleurs de bébé,

4. La littérature sur ces peintures s'est considérablement développée ces derniers temps. Voir B. Witthoft, « Marriage rituals and marriage chests in Quattrocento Florence », *Artibus et Historiæ*, 5, 1982, p. 43-60 ; C. Klapisch-Zuber, *La Maison et le nom. Stratégies et rituels dans l'Italie de la Renaissance*, Paris, Éd. de l'EHESS, 1990, p. 135-246 ; A. B. Barriault, *Spalliera Paintings of Renaissance Tuscany: Fables of Poets for Patrician Homes*, University Park, PA, Pennsylvania State University Press, 1994 ; C. L. Baskins, *Cassone Painting. Humanism and Gender in Early Modern Italy*, Cambridge-Londres, Cambridge University Press, 1998.
5. Voir C. Darwin, *L'Expression des émotions chez l'homme et chez l'animal*, S. Pozzi et R. Benoît (trad.), Paris, 1877 (reprint Paris, Éd. du CTHS, 1998).



Fig. 9. — Chat effarouché et prêt à se battre, dessiné d'après nature par M. Wood.

Fig. 8. Illustration d'après Darwin,
dans Darwin, *L'Expression des émotions chez l'homme et l'animal*,
S. Pozzi et R. Benoît (trad.), Paris, 1877

le hérissément des poils du chat ou le roucoulement des pigeons (fig. 8) ? Une quantité extraordinaire de *matières d'expression*, et accessoirement (plus qu'accessoirement !), une *théorie de l'expression*. S'il y a une leçon que les historiens et/ou théoriciens de l'art peuvent prendre chez les éthologues, elle ne concerne pas du tout la question de l'inné/acquis, du naturel et du culturel ; cela n'intéresse pas les rapports de l'art et de la nature. C'est que l'éthologie met en lumière cette importance capitale de l'expression dans le monde animal, une expression continue, qui ne connaît pas de discontinuités, et qui passe aussi bien par le naturel que l'artificiel, les formes que les matières⁶. Dominique Lestel a bien raison de citer ce passage du *Sens des sens* d'Erwin Strauss : « Pour l'animal, tout est manifestation expressive – qu'il s'agisse des couleurs, des sons, des odeurs, des formes ou

6. À l'inverse de l'ethnologie qui, comme le font très justement remarquer Deleuze et Guattari, est « tomb[ée] dans le danger structural qui divise un "terrain" en formes de parentés, de politique, d'économie, de mythe, etc. Les éthologues ont gardé l'intégralité d'un certain "terrain" non divisé. » Voir G. Deleuze et F. Guattari, *Capitalisme et Schizophrénie*, vol. II : *Mille plateaux*, Paris, Éd. de Minuit, 1980, p. 404.

des mouvements – et c'est de cela seul qu'il a l'expérience vécue. [...] L'animal ne [peut] vivre que des expressions⁷.»

Qu'est-ce donc que faire la cour, que l'on soit homme ou animal, sinon *agir à distance*? L'*actio in distans*, voilà peut-être le fin mot du phénomène esthétique: un sentir dans la distance. La parade des Manakins à longue queue, mêlant ballet et jeux de couleurs, la parade des coqs de prairie, avec ses effets visuels et sonores (les coqs utilisent leurs « cornes de plumes » et leurs sacs à air de peau nue et colorée qu'ils portent sous le cou et qui produisent un son retentissant), pour ne prendre que ces deux exemples, sont les moyens d'une prise dans la distance, elles sont l'expression d'une emprise; la relation érotique se révèle par et dans la parade. La distance entre deux individus prend une consistance rien qu'esthétique: elle s'intensifie et devient couleurs, sons, mouvements, postures. Autrement dit, le rapport érotique est la pavane elle-même.

De ce point de vue, on peut interpréter la poursuite érotique comme la réélaboration ou la reconfiguration dramatique de cette action à distance. Plus précisément, le rapport *intensif* entre deux individus trouve dans la poursuite érotique toute son *étendue*. De deux manières, qui sont corrélatives. Par la course, d'une part: le transport amoureux se métaphorise et s'intensifie dans la poursuite. De fait, la poursuite n'est autre que la mise en mouvement de cette distance expressive, la forme chorégraphique de la dynamique de séduction, la forme dansée de l'élan du désir; elle n'est pas autre chose que la *danse de l'emprise*. Par le paysage, d'autre part. La poursuite suppose en effet un espace ouvert et sans bornes. Ainsi, l'étendue panoramique qui caractérise les arrière-plans de Pollaiuolo prend ici tout son sens: la vastitude du paysage ne sert pas de simple décor, d'espace vide et statique pour une scène érotique; elle intervient dans la dynamique propre du désir pour l'étendre davantage: intensification du théâtre de séduction – arène ou lek.

Ce que nous apprend l'éthologie, notamment les travaux d'Adolf Portmann sur l'expressivité du vivant⁸, c'est qu'on ne saurait réduire

7. E. Strauss, *Du sens des sens*, Grenoble, Jérôme Millon, 1989, p. 321, cité par D. Lestel, *Les Origines animales de la culture*, Paris, Flammarion, 2003, p. 292.

8. Voir A. Portmann, *La Forme animale*, G. Remy (trad.), Paris, Payot, 1961; *id.*, « L'autoprésentation, motif de l'élaboration des formes vivantes », J. Dewitte (trad.), *Études phénoménologiques*, 23-24, 1996, p. 131-164. Sur Portmann, voir notamment D. Lestel, *Les Origines animales de la culture*, *op. cit.*, p. 262-291;

la richesse des matières d'expression à l'effectuation de fonctions ou d'actes (séduction, agression...). Il y a toujours un *reste expressif* qui ne peut s'annuler, qui trouve comme on l'a vu son moment d'intensité maximale dans la cour, mais qui demeure toujours coprésent dans la relation érotique. Or, c'est justement ce reste expressif inassimilable qui permet de voir dans ces courses-poursuites amoureuses une forme non évidente de rituel de séduction. Ce rituel, noyau expressif, ne sera pas à chercher au centre de l'image, dans la représentation de l'action (ou *historia*, dans la terminologie humaniste), mais sur ses bords, en deçà de la représentation. S'il y a parade, ce n'est pas au niveau de l'*historia*, ce n'est pas d'un point de vue iconographique, mais d'un point de vue expressif. C'est le travail des peintres qui convertit ces poursuites échevelées en rituels de cour. Il n'y a donc de parade que *pour l'image*. C'est l'image qui parade, et qui fait se lever un univers autonome expressif traversant ou accompagnant le drame.

Comment cette conversion s'opère-t-elle ? Par quels traits esthétiques la poursuite d'Apollon se transfigure-t-elle en pavane, fait-elle pavane ? Par des motifs, des dispositifs, voire des rythmes. Par des *motifs*, d'abord. C'est l'immense intérêt de la thèse de Warburg sur Botticelli que d'avoir placé au centre ou au premier plan du tragique de la poursuite érotique les « éléments secondaires » (*bewgte Beiwerk*) du mouvement intensifié : les drapés et les cheveux battant au vent⁹. Warburg n'y voyait justement pas des accessoires *secondaires*, mais au contraire des protagonistes aussi importants que les personnages eux-mêmes¹⁰. Ainsi, quand il associe la robe bouffante de Chloris fuyant devant Zéphyr, dans le *Printemps* de Botticelli (fig. 5), avec la façon dont Boccace, dans le *Ninfa di Fiesolano*, « dépeint jusque dans les moindres détails la fuite entravée par le vêtement¹¹ » : « La Nymphé courait si vite qu'elle semblait voler ; elle avait

J. Dewitte, « La donation première de l'apparence. De l'anti-utilitarisme dans le monde animal selon A. Portmann », dans *Ce que donner veut dire*, Paris, La Découverte, 1993, p. 20-32.

9. Voir A. Warburg, « *La Naissance de Vénus et Le Printemps* de Sandro Botticelli », dans *id.*, *Essais florentins*, S. Muller (trad.), Paris, Klincksieck, 1990, p. 47-100.

10. Sur le « principe de déplacement » dans *L'Expression des émotions* de Darwin et son importance chez Warburg, voir G. Didi-Huberman, *L'Image survivante. Histoire de l'art et temps des fantômes selon Aby Warburg*, Paris, Éd. de Minuit, 2003, p. 242-248.

11. A. Warburg, « *La Naissance de Vénus et Le Printemps* de Sandro Botticelli », art. cit., p. 47-100.

relevé ses vêtements par-devant pour pouvoir s'enfuir et elle les avait attachés à sa ceinture, de telle sorte que de sa robe aux chaussures qu'elle portait, elle montrait ses jambes et son charmant genou, qui remplirait de désir tout un chacun¹². » Il faut y insister. La chevelure et la draperie battant au vent ne sont pas les attributs d'un personnage, comme s'il s'agissait d'identifier une iconographie à partir d'éléments essentiels. Il faut y voir davantage des motifs idéels, ou des signaux virtuels qui travaillent pour leur propre compte, sur un plan d'expression et non sur un plan narratif. Deux exemples pour montrer leur autonomie vis-à-vis de tout récit en peinture, de toute histoire de course-poursuite. Dans l'*Apollon et Daphné* de la National Gallery de Londres (fig. 4) : tout se passe comme si le libre jeu de la draperie de la nymphe, empêché formellement (par la position d'Apollon à gauche) et narrativement (par sa position à l'arrêt), comme si donc le motif insistait dans cette improbable « écharpe » blanche attachée à l'épaule de l'Olympien, qui a peu de sens du point de vue d'une vraisemblance vestimentaire. Puisqu'ils sont indépendants du récit, mais sans pour autant être gratuits, il va de soi que les motifs de la draperie et des cheveux battant au vent entrent dans des rapports internes. Deuxième exemple : dans l'œuvre des frères Pollaiuolo, *Hercule, Nessus et Déjanire* (fig. 6), la draperie diaphane de la belle Déjanire qui fonctionne comme le véhicule d'un fantastique devenir-cheval. Il est tout à fait surprenant, en effet, que Déjanire soit ici privée de la longue chevelure flottant au vent, élément pourtant remarquable dans toutes les poursuites et tous les enlèvements érotiques. C'est que, dans le panneau des Pollaiuolo, cette chevelure manquante est devenue *crinière*, mais là encore, une improbable crinière textile : à l'endroit précis où on l'attendrait (dans le dos de la nymphe), flotte un voile transparent qui épouse dans une semblable ondulation la queue du centaure, en la frôlant à peine. Il faudrait voir encore comment la résonance de cette traîne diaphane dans les accents de couleur blanche du fleuve pour en marquer les remous opère définitivement la dissolution de la nymphe dans l'épaisseur de l'image, ou son retour à l'élément fluide et aquatique (les nymphes sont très souvent associées aux points d'eau et aux sources)¹³.

12. Boccace, *Nimfale Fiesolano*, CIX, cité par A. Warburg, « La Naissance de Vénus et le Printemps de Sandro Botticelli », dans *id.*, *Essais florentins*, S. Muller (trad.), Paris, Klincksieck, 1990, p. 47-100 (p. 75) dont nous tirons également la traduction.

13. Je dois le développement de cette dernière idée à Georges Didi-Huberman.



Fig. 9. *Triomphe de l'Amour*, miniature illustrant les *Trionfi* de Pétrarque,

La transformation d'une histoire d'enlèvement en parade érotique s'effectue encore par des *dispositifs*. Je décèle une double structure visuelle, un double schéma d'agencement. Première chose, le mouvement de la course-poursuite est évidemment très orienté. Mais le corollaire de cette forte vectorisation, c'est l'insistance sur le passage de la course, je veux dire sur le point de vue latéral qu'elle offre au regard. S'il subsiste un événement expressif, il faut voir comme le « se passer » de l'événement narratif se configure spatialement en un « passer esthétique », autrement dit, un mouvement de passage : en un mot, un *défilé*. Le propre de la parade, c'est bien de passer, comme dans un triomphe : que l'on songe par exemple aux nombreuses illustrations des *Triumphs* de Pétrarque (fig. 9) pour bien prendre acte de la structure spatiale latéralisée de l'événement esthétique. C'est dans le plan de l'image, parallèlement au plan de représentation, et non dans sa profondeur, qu'Apollon pourchasse Daphné. Et c'est évidemment dans le même sens que flottent les draperies. Mouvement de passage, de défilé, donc. Il faudrait encore analyser comment les transformations formelles engendrent de nouveaux et d'étranges protocoles : ainsi, comment *L'Enlèvement d'Europe* peint par Titien (fig. 7) se transmue en un fantastique *rodéo érotique*, qui pourrait tout à fait

supporter la comparaison avec les jeux de course-poursuite, de dressage et d'habileté équestre ou bovine, voire avec la corrida.

Mais ce dispositif latéral vient encore se doubler d'un autre mouvement esthétique, frontal celui-là, indice d'une valeur d'apparition, de manifestation, ou même de démonstration. Le face-à-face est toujours dans le monde animal un moment expressif particulièrement sujet aux intensifications, en tant qu'il mobilise la valeur d'exposition d'un corps, la puissance de son apparaître. Il ne faut donc pas s'étonner que le centaure Nessus dévie quelque peu sa course en descendant la rivière plutôt qu'en la traversant simplement, comme l'énonce le récit ovidien. Le centaure était en effet censé conduire Déjanire, l'épouse d'Hercule, sur l'autre rive, pour qu'elle traverse le fleuve à pieds secs. Mais pris soudain de désir pour la nymphe – les centaures sont de grands libidineux – il tente de l'enlever, alors que sur l'autre rive, Hercule lui décoche une flèche mortelle. Voilà pour l'histoire. Il faut déjà relever que le récit est lui aussi fortement vectorisé, et c'est le parcours de la flèche d'Hercule qui en marque la direction spatiale comme narrative : dans le plan de l'image (l'arc est totalement parallèle à la surface peinte, Hercule en profil rigoureux). Il est donc tout à fait surprenant, *du point de vue de l'histoire*, que Nessus dévie sa course (du sens du récit, faut-il dire, puisque récit et espace se confondent dans une *historia*) ; mais du point de vue de l'image, cette volte-face du centaure, les pattes antérieures projetées en avant, signale le moment expressif d'un étrange manège ou d'un carrousel érotiques.

Parler d'expression, prendre le point de vue de l'image plutôt que celui de l'*historia*, ce n'est pas rabattre un événement esthétique ou expressif sur quelque chose de gratuit. Pour être des « apparences sans destinataire » (c'est-à-dire sans destinataire dans le cadre représentationnel de l'*historia*), pour être afunctionnels du point de vue du récit, les traits expressifs de la poursuite érotique n'en sont pas pour autant de simples « apparences dans la lumière¹⁴ ». L'inspiration phénoménologique des travaux de Portmann et de Buytendijk¹⁵ les avait logiquement portés à

14. Voir A. Portmann, « L'autoprésentation, motif de l'élaboration des formes vivantes », J. Dewitte (trad.), *Études phénoménologiques*, 23-24, 1996, p. 131-164 (p. 161-162).

15. En plus de la bibliographie donnée note 8, on pourra lire l'article de G. Thinès, « La forme animale selon Buytendijk et Portmann », *Études phénoménologiques*, 23-24, 1996, p. 195-207.

accentuer cette idée d'un pur donné originaire. Car c'est toujours dans l'*historia*, dans la représentation que « ça parade », si je puis dire. Il y a parade dès lors que des traits esthétiques ou des matières d'expression s'échappent de la représentation, mais pour y revenir avec d'autant plus de force, pour venir affecter ou précipiter l'*historia*, pour en modifier profondément le *rythme* : en un mot, pour créer un mouvement interne indépendant du mouvement propre de la narration.

Si la parade est un rituel, on pourrait sans nul doute comparer ses processus d'accession à la figure, sa « figurabilité », avec ce que les éthologues nomment précisément, depuis Huxley, une *ritualisation*. Qu'est-ce donc que la ritualisation ? Phylogénétique ou culturelle, elle est ce processus complexe qui fait passer un ensemble d'actions et de mouvements indéterminés à un composé symbolique – rituel – de gestes, d'attitudes, de traits expressifs, qui *spécifie* un comportement et le rend autonome : comment un simple battement d'ailes, par exemple, peut prendre part à tout un rituel de séduction. Citons quelques-uns des principaux opérateurs de la ritualisation : 1. la différenciation de certains traits de comportement (à fonction organique) ; 2. leur passage à l'état de signal ; 3. des transformations et modifications morphologiques (l'allongement de certains organes, certaines plumes chez les mâles par exemple) ; 4. l'individuation de motifs, qui peuvent rentrer dans des rapports rythmiques (la répétition est très importante) ; 5. l'intensification, l'exagération des mimiques et des gestes¹⁶. Le phénomène a été largement étudié dans les décennies centrales du xx^e siècle (que l'on pense par exemple aux travaux de Lorenz ou d'Eibl-Eibesfeldt). On retrouve là un certain nombre des processus figuraux que l'on a rencontrés dans nos poursuites érotiques, à commencer par la capacité des parades à se constituer en *moment autonome*, indépendant de la représentation historique, de la même façon qu'un geste ritualisé chez l'animal demeure sans rapport avec la fin organique ou fonctionnelle qu'il accomplit.

S'agit-il pourtant de la même chose ? Pas exactement. Une chose est sûre : c'est qu'il ne s'agit en aucune façon de parler d'une représentation de rituel nuptial dans les poursuites érotiques, d'une

16. Sur la ritualisation, voir K. Lorenz, *L'Homme dans le fleuve du vivant*, J. Étoré (trad.), Paris, Flammarion, 1981, 187-213 ; *id.*, *L'Agression. Une histoire naturelle du mal*, V. Fritsch (trad.), Paris, Flammarion, 1969, p. 62-87 ; I. Eibl-Eibesfeldt, *Contre l'agression. Contribution à l'histoire naturelle des comportements élémentaires*, D. Meunier (trad.), Paris, Stock, 1972, chap. II.

parade représentée – puisque le rituel ne subsiste que par les puissances de l'image, sans exister sur le plan de la représentation. *C'est toujours l'image qui ritualise*, c'est-à-dire que c'est un ensemble de traits esthétiques faisant système qui effectue la ritualisation érotique et fait naître par là même un univers virtuel autonome. La ritualisation est ici le fait de l'art. En sorte qu'il faudrait parler d'un *destin artistique* de l'amour dans ces images d'enlèvement, à la façon dont les stoïciens nommaient « destin » le rapport des manières ou événements incorporels entre eux.

« Destin de l'amour », parce que la parade érotique comme composé de traits expressifs n'existe pas mais *subsiste* toujours virtuellement. Qu'est-ce à dire ? Il faut préciser ce qu'on entendait toutes les fois que nous nous sommes placés « du point de vue de l'image » ; que signifie donc de dire que la parade s'effectue *pour l'image* et non pour les protagonistes des histoires représentées ? Si l'invention de ces protocoles érotiques n'a aucun rapport, du moins quasiment aucune influence sur les gestes et les manières de l'amour tels qu'ils étaient réellement ou actuellement pratiqués dans l'Italie de la Renaissance – je veux dire socialement possibles, culturellement représentables –, elle n'en contribue pas moins à l'instauration de ce qu'on pourrait nommer une Geste érotique. Mais cette Geste subsiste plus qu'elle n'existe. On chercherait en vain de telles manières dans la société contemporaine de ces œuvres, puisque ce sont ces dernières qui, singulièrement, opèrent la ritualisation.

Cela dit le caractère foncièrement *minoritaire* de ce qu'on a reconnu comme des parades : un ensemble de manières instaurant bel et bien un comportement spécifique, mais sans que celui-ci ne s'institutionnalise. René Payant remarquait très justement que :

Ce serait le sort de chaque tableau de procéder à l'élaboration d'un code sans que celui-ci ne réussisse, hors de cette instauration, à s'institutionnaliser. Mais il faudrait voir, et ce serait là l'intéressant paradoxe de la peinture, ou de tout art, si la nécessité d'invention qui l'anime n'est pas justement ce qui oblige constamment le code à se rompre, à faire rater systématiquement son institutionnalisation ¹⁷.

On est cependant frappé de voir que l'ordre naturel lui-même s'ouvre à de tels devenirs-minoritaires. Il y a toujours cet exemple fantastique

17. R. Payant, *Vedute. Pièces détachées sur l'art*. 1976-1987, Laval (Québec), Éd. Trois, 1987, p. 61-62.

que donne Lorenz du faisan Argus. Le mâle est doté de très grandes plumes qu'il déploie pour faire la cour à la faisane, d'autant plus excitée que les plumes seront grandes. Mais, chez les spécimens où ces plumes sont particulièrement développées, ce signe peut constituer une entrave à la conservation de l'espèce, puisque l'hyper-trophie devient une gêne réelle pour les mouvements et expose plus facilement les mâles à d'éventuels prédateurs. « C'est pourquoi la capacité de développer des plumes pectorales énormes se conservera, à l'encontre de son intérêt pour la conservation de l'espèce¹⁸ » (se conservera car c'est évidemment les mâles qui auront les plus grandes plumes qui assureront la descendance et donc transmettront ce trait spécifique). Lorenz parle d'« aspect étrange, et inquiétant pour la phylogenèse¹⁹ », presque une aberration de la nature ! C'est très intéressant, car on est en plein devenir-minoritaire : la survie de l'espèce, c'est toujours le maintien de la majorité.

C'est pourquoi plutôt que d'une ritualisation par la peinture, il faudrait peut-être parler d'une *stylisation* : stylisation des modes érotiques, stylisation des manières de la séduction. C'est peut-être bien la force des œuvres d'art que de toucher à une sorte d'ontogenèse de la culture, ce qui obligerait à penser conjointement la genèse de la fonction symbolique et celle de la fonction esthétique : pour que la culture devienne une question de style. Si les événements esthétiques de ces poursuites contribuent, même localement, à une « fabrique de l'humain²⁰ », si les pavares et les parades produites par de la « plate peinture » agissent sur la culture, ce ne peut être que « d'une façon inactuelle, c'est-à-dire contre le temps et, par là même, sur le temps, en faveur, je l'espère, d'un temps à venir²¹ ». Une parade toujours en devenir, fût-elle fixée à jamais sur une surface plane.

18. K. Lorenz, *L'Agression. Une histoire naturelle du mal*, V. Fritsch (trad.), Paris, Flammarion, 1969, p. 46.

19. *Ibid.*, p. 47.

20. Pour reprendre le nom du groupe de travail qui a préparé ce colloque.

21. F. Nietzsche, *Considérations inactuelles, II*, avant-propos, dans F. Nietzsche, *Œuvres complètes*, H. Albert (trad.), Paris, Mercure de France, 1907-1922, 2 vol.

L'humain est-il encore un objet anthropologique ?

Francis Affergan

L'ambition de l'anthropologie des origines résidait dans une exhaustion de toutes les cultures et les sociétés de la planète afin, par le biais du comparatisme, de dégager des modèles universels. Cette science produisit un savoir fondé sur ce qu'il est convenu d'appeler le grand partage. D'un côté, des cultures enracinées dans des sociétés sans écriture et sans État, dénommées encore traditionnelles, et dont la parenté à la fois comme réalité locale et comme modèle des relations, semblait légitimer la fondation. De l'autre, des cultures beaucoup plus complexes, disséminées dans des sociétés modernes, à forte historicité et à temporalité rapide, industrielles et individualistes.

Tous les observateurs semblent aujourd'hui s'accorder à dire que ce grand partage a vécu. Cependant, il n'en résulte pas pour autant, comme certains voudraient le faire croire, que le moment est venu de prendre congé de l'anthropologie elle-même, en tant que discipline ayant pour objet l'« humain ». À nos yeux, il conviendrait au contraire de la reconceptualiser autant comme une figure de l'histoire de la pensée que comme une tentative, sans doute avortée pour le moment, de l'asseoir sur des fondements scientifiques irréprochables. Dans cette perspective, il appartient aux anthropologues d'y réfléchir aussi bien sur un mode historiographique que sur celui de l'investigation épistémologique. Comme les cultures et les sociétés qu'on a cru pouvoir arracher à la temporalité et à l'histoire afin de mieux ancrer leur savoir sur des bases pertinentes, l'anthropologie n'échappera pas à une analyse critique de sa propre historicité et de sa généalogie : comment ses concepts se sont-ils constitués ? D'où proviennent-ils ? Comment a-t-on négocié les traductions et les déportations d'un champ du savoir à un autre ? Quels furent les sous-entendus et les

présupposés à l'œuvre dans la constitution des théories? Comment narration, texte, références et connaissance ont-ils tissé ensemble le parcours processuel de ce savoir?

Il devient dès lors évident que l'on ne pourra pas se soustraire à l'examen des procédures d'échange, de confrontation et de métissage avec certaines autres disciplines – la philosophie, l'économie, la sociologie, la psychanalyse, l'histoire – dont la dénégation même dont elles souffrent de la part des ethnologues constitue à nos yeux un symptôme et un témoignage.

S'il apparaît encore pertinent de parler d'isolats culturels, ils ne devraient prendre toute leur signification que dans des horizons de mondes conflictuels et labiles, mais dont le caractère divers ne peut nous garantir ni l'unité ni l'unicité. Le champ d'orientation devenant plus éclaté, l'anthropologie a changé nécessairement d'orientation : elle vise désormais à dégager des pluralités de comportements dans des structurations et des représentations de plus en plus mouvantes plutôt que l'humain-en-soi dont l'absence de détermination le voue à une sorte de silence épistémologique. Il en est par exemple ainsi de la notion d'identité qui fut la pierre angulaire de l'ethnologie traditionnelle dans la mesure où elle avait besoin d'un ancrage fort et immobile pour pouvoir dresser des concepts atemporels et anhistoriques. Il en va de même pour la catégorie de culture ou pour la triade cause/règle/raison sous la subsumption de laquelle on tend à expliquer tout événement socioculturel, sans toujours bien différencier la hiérarchie et le sens des trois concepts. Cette révision s'imposerait alors jusque dans l'exercice des inférences et des méthodes auxquelles l'anthropologie a recours dans sa pratique disciplinaire.

Afin de répondre aux attentes d'une activité aujourd'hui beaucoup plus éclatée qu'hier en de multiples objets et mondes socioculturels, plus fragmentés et divisés les uns que les autres, on s'emploiera à réfléchir à de nouveaux programmes de recherche.

1. L'anthropologie devrait être plus à même de fonder ses descriptions sur un horizon théorique qui se dispensera de les considérer comme le reflet sans épaisseur d'une réalité immaculée. Elle serait alors tenue de formuler une nouvelle approche interprétative ou reconfigurative, mais débarrassée de ses impasses herméneutiques.

2. L'anthropologie devrait être invitée à repenser les deux catégories épistémologiques essentielles au nom desquelles elle s'est engagée à

occuper une position originale au sein des autres sciences sociales et humaines : le relativisme culturel d'une part, et l'universalisme de la raison de l'autre.

3. Si le modèle scientiste et nomologique a succombé sous les coups de boutoir de la crise de la totalité et de la stagnation des découvertes, pour autant il ne conviendrait pas de renoncer à toute prétention scientifique. À condition de repenser la catégorie de « modèle » ethnologique à la lumière des nécessités d'un monde plus complexe, plus flou, plus ouvert et plus métissé, l'anthropologie pourrait être fondée à proposer des « schématisations » au caractère hypothétique, sans correspondance mimétique et mécanique au réel, dont l'efficacité serait tributaire de son utilisation, à l'image de cette « règle graduée » dont parlait Wittgenstein. L'objet d'étude anthropologique ayant amorcé un tournant vers des jeux insérés dans des « mondes », le problème du pluralisme épistémologique se pose autrement. L'épistémologie est-elle assimilable à une méta-connaissance reliant toutes les sciences sociales et humaines, ou bien relève-t-elle d'une réflexion sur les cadres pluriels des savoirs que les autres sociétés et cultures construisent d'elles-mêmes ?

À quelles conditions alors l'anthropologie partagerait-elle le même espace épistémologique que ses consœurs comme la sociologie ou l'histoire ? Et à quelles conditions peut-elle encore prétendre incarner, à elle seule, la science d'un « humain » dont le singulier trompeur réfère à un universel toujours aussi peu interrogé, et non pas à des « humains » dont le caractère nécessairement éclaté et divers ne devrait pourtant pas nous interdire d'en penser, sur nouveaux frais, le liant, que ce soit sous la forme d'invariants ou sous celle, plus souple, de reconfigurations incessantes au sein de réseaux et d'aspects dont il nous reste maintenant à questionner les paramètres ?

Je partirai de deux constats qui me semblent bien résumer aujourd'hui la situation de l'anthropologie sociale et culturelle : 1. il y a d'évidence une *crise de la totalité* ; 2. on a le sentiment que les progrès que l'anthropologie a accomplis depuis ses origines n'ont pas eu pour conséquence d'en augmenter le savoir par une sorte d'enchaînement cumulatif des idées, mais d'en réviser perpétuellement ses contenus par « approfondissement et rature¹ ». Ce qui donne l'impression d'une *crise de son savoir* par incapacité à *cumuler ce dit savoir*.

1. « L'un des problèmes essentiels de la doctrine de la science est que justement

Je m'emploierai à repérer les *handicaps* ou les obstacles qui ont contribué à faire émerger cette double crise de la totalité et du progrès cumulatif. Puis je proposerai des pistes pour rendre compte des mondes qui nous attendent : une espèce de « programme de recherche » en quelque sorte, pour parler comme Lakatos².

Les obstacles, des concepts flous

Je ne prendrai que trois exemples emblématiques sur lesquels de nombreux travaux anthropologiques s'appuient pour tenter de déterminer le contenu de l'« humain ».

La culture

*Dans le chaos, j'entame une première désignation
de toutes les possibilités larvées qui un jour formeront la culture³.*

Antonin ARTAUD, « En marge de la culture indienne ».

Les pères fondateurs de l'anthropologie sociale et culturelle, lorsqu'ils prirent la peine de tenter de circonscrire la catégorie de « culture », fournirent en général des définitions suffisamment larges et floues pour que l'essentiel des pratiques humaines y soit enveloppé⁴. Non

le progrès ne soit pas augmentation de volume par juxtaposition, l'antérieur subsistant avec le nouveau, mais révision perpétuelle des contenus par approfondissement et rature. Ce qui est après est plus que ce qui était avant, non parce qu'il le contient ou même qu'il le prolonge, mais parce qu'il en sort nécessairement et porte dans son contenu la marque chaque fois singulière de sa supériorité. » J. Cavaillès, *Sur la logique et la théorie de la science*, Paris, PUF, 1947, p.78.

2. I. Lakatos, *Histoire et méthodologie des sciences. Programmes de recherche et reconstruction rationnelle*, C. Malamoud et J.-F. Spitz (trad.), L. Giard (dir.), Paris, PUF, introduction de L. Giard : « On mesure la vitalité d'une théorie à sa capacité à s'adapter à un changement de situation, à susciter une nouvelle configuration de problèmes. » (p. xxxii)
3. Antonin Artaud, « En marge de la culture indienne », dans *Œuvres complètes*, t. XII, Paris, Gallimard, 1974, p. 245.
4. Voir par exemple et entre autres E. B. Tylor, *La Civilisation primitive*, Paris, Reinwald, 1876-1878, p. 10 : « De même que le catalogue de toutes les espèces végétales et animales d'un district en représente la flore et la faune, la liste de tous les articles de la vie générale d'un peuple représente ce tout que nous

seulement la précaution élémentaire de traiter le concept en compréhension – et non uniquement en extension – n'était pas prise, mais la culture était la plupart du temps confondue avec la société. D'où les contresens courants sur la sémantique des deux termes. Or, la culture était présentée comme le premier objet original et originaire, exclusif de la discipline et qui était censé l'autonomiser.

Il n'était en particulier pas précisé s'il convenait de la considérer comme une catégorie destinée à rendre compte de régions ontologiques ou pratiques, ou comme un objet désigné par ladite catégorie, ou encore comme les deux à la fois.

Explorée tour à tour comme un être-en-soi, une espèce d'essence immobile, accompagnée de ses caractéristiques fixes (la langue, le symbolique, le religieux, le comportement...), habitant l'intériorité et l'extériorité de l'individu, le définissant dans sa totalité, par une appartenance quasi ontologique à *son* groupe ou à sa *communauté*, la culture était appréciée comme une substance organique ou supra-organique et utilisée comme catégorie fourre-tout, cache-misère d'une réalité que l'on veut montrer tout en la dissimulant : l'ethnicité, la couleur de la peau ou bien la religion. Bref, il en résulte que, loin de s'opposer à la nature, comme on l'a longtemps cru, elle viendrait plutôt prendre la place immuable de cette dernière, hors de toute temporalité, de toute histoire événementielle et de toute historicité. Il y eut cependant des anthropologues, au sens philosophique du terme, qui s'étaient souciés de la chose en y consacrant quasiment toute une œuvre. Nous pensons en particulier à Cassirer qui insista à de multiples reprises sur le caractère « pluriel et dynamique » de la

appelons sa culture.» Ou bien A. L. Kroeber, *The Nature of Culture*, Chicago, The University of Chicago Press, 1952, ou encore A. L. Kroeber et C. Kluckhohn, *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge, Harvard University Press (Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, vol. XLVII, 1), 1952. Et encore du même Kluckhohn, *Navaho Witchcraft*, Cambridge, Harvard University Press (Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, vol. XXII, 2), 1944, p. 46 : « *My basic postulate for the ensuing discussion is that no cultural forms survive unless they constitute responses which are adjustive or adaptive, in some sense, for the members of the society or for the society considered as a perduring unit.* » (« Mon postulat de base pour la discussion qui s'ensuit tient à ceci : aucune forme culturelle ne survit à l'exception de celles qui constituent des réponses qui sont ajustées ou adaptées, en quelque sorte, pour les membres de la société ou pour la société considérée comme une unité qui perdure », notre traduction.)

culture, ni « chose inerte, ni chose morte »⁵. De même, dans l'*Essai sur l'homme*, Cassirer développe-t-il l'idée, très audacieuse pour l'époque, d'une culture qui n'aurait de sens et d'intérêt que considérée dans sa « forme », et non pas dans son « matériau », forme qu'il importe d'entendre comme l'expression dont la liberté consiste à s'adapter à « n'importe quel matériau sensible »⁶. En d'autres termes, Cassirer s'employait à faire ce que personne n'avait osé jusque-là : adapter à l'anthropologie les leçons épistémologiques de Kant et de Goethe sur le concept de forme, lesquelles seront reprises plus tard par certains psychologues, phénoménologues et structuralistes. Il suffisait donc de prendre en compte la dynamique temporelle et historique d'une part, et son corollaire dans la création humaine de formes de l'autre, pour que le concept de culture apparaisse beaucoup plus pertinent et épistémologiquement acceptable.

Ainsi aurait-on pu faire l'économie d'une conception qui aujourd'hui montre ses carences : des cultures séparées et engoncées dans de véritables systèmes codés, déchiffrables par ceux-là seuls qui y vivent, rangées par ordre hiérarchique et ordonnant à leur tour un monde préalablement découpé, délimitées par des espaces de contrainte (la forêt, le fleuve, la montagne...), enracinées dans des territoires aux frontières imperméables.

L'identité

Il s'agit là d'évidence d'un concept qui provient de l'horizon philosophique, mais dont l'importation par l'anthropologie n'a jamais été interrogée. Notons par ailleurs que l'identité est une catégorie intimement liée à celle de culture et qu'à ce titre le flottement sémantique de l'une rejaillit inmanquablement sur l'autre.

Sans remonter nécessairement à Aristote ou à John Locke, nous pouvons regrouper tous les univers sémantiques de l'identité sous trois rubriques qui résument bien le noyau dur du concept. « L'identité *numérique* définit la relation qu'un particulier entretient avec lui-même tout au long de sa vie. L'identité *qualitative* désigne une

5. E. Cassirer, *L'Idée de l'histoire. Les inédits de Yale et autres écrits d'exil*, F. Capeillères (prés.), Paris, Éd. du Cerf (Passages), 1988, p. xxiii.

6. E. Cassirer, *Essai sur l'homme*, N. Massa (trad.), Paris, Éd. de Minuit, 1975, p. 58.

ressemblance entre un ou plusieurs particuliers. L'identité *spécifique* ou *sortale*⁷ réunit sous une même catégorie d'espèce ou de genre des particuliers numériquement différents⁸.» En d'autres termes, il faut bien premièrement que je sois le même homme aujourd'hui qu'hier ou lors de mon adolescence pour qu'on puisse me reconnaître. Deuxièmement, il faut bien que, quand bien même aurais-je considérablement vieilli, on soit en mesure de me reconnaître, par exemple sur une photographie, de voir qu'il s'agit du même individu. Enfin, c'est seulement sous la même catégorie qu'on doit être habilité à rassembler ou à regrouper des individus différents : Jacques et Paul sous la catégorie commune d'homme⁹.

Or à lire les anthropologues, on navigue en général à vue entre ces trois aspects qui se transforment vite en écueils dès qu'on cherche à approfondir les discours. Cependant, à y regarder de plus près, il s'agit toujours de l'identité d'un groupe ou d'une communauté et plus exactement des relations d'*appartenance* de particuliers à leur communauté, les individus n'étant intéressants que s'ils se voient abrités sous l'identité tribale, ethnique ou groupale. Mais comment accéder directement à une identité communautaire ou culturelle si l'on ne transite pas par l'identité *personnelle* ? Car l'appartenance semble déterminer, en anthropologie, la perception que la personne se construit de ce qu'elle est et de ce qu'elle devrait être¹⁰. L'appartenance implique donc une logique autoréflexive, une logique pragmatique et une

7. « Sortal » est aujourd'hui un terme tout à fait courant en philosophie analytique, en épistémologie et dans les études cognitives. Il vient de J. Locke et de P. Strawson et désigne l'adjectif, le prédicat ou le concept de « sorte », en cela qu'un individu, une personne ou un particulier appartient toujours à une sorte ou à une espèce naturelle ou artefactuelle qui l'englobe, l'enveloppe, le détermine ou le spécifie.
8. S. Ferret, *Le Philosophe et son scalpel. Le problème de l'identité personnelle*, Paris, Éd. de Minuit, 1993, p. 14.
9. « On dit, par exemple, que deux jumeaux sont qualitativement identiques, mais pas numériquement identiques, tandis qu'une même personne est numériquement identique, mais ne l'est pas qualitativement au long du temps – chacun de nous changeant, par exemple, de taille ou d'apparence extérieure au cours du temps. » A. de Libéra, *Archéologie du sujet*, vol. II : *La Quête de l'identité*, Paris, Vrin, 2008, p. 131.
10. A. Ogien, « Les usages de l'identité », dans *Vers des sociétés pluriculturelles. Études comparatives et situation en France*, Paris, Éd. de l'ORSTOM, 1987, p. 133.

logique déontique. L'anthropologie affirme que c'est parce que la personne appartient à tel groupe qu'elle se comporte et doit se comporter de telle ou telle façon. Cependant l'examen d'une telle transition entre les divers paliers de la logique est rarement entrepris. L'identité sociale ou culturelle semble préexister à la personne en l'ontologisant. Pourtant, pour qu'il y ait identité, encore faudrait-il que ces communautés permanent dans l'inventaire fixe de leurs traits distinctifs¹¹. Rien n'est moins sûr. Car l'anthropologie a opéré des glissements subreptices entre l'identité individuelle, la seule qui soit à peu près fondée, vers des identités communautaires, sans bien toujours prendre la précaution de lister et de définir ce qui glisse de l'une à l'autre, ce qui demeure et ce qui change. Retrouve-t-on par exemple les signes distinctifs de l'identité individuelle dans l'identité communautaire à laquelle le sujet est censé appartenir? Sont-ils les mêmes signes? Et à quoi les reconnaît-on? Et la réciproque est-elle vraie? N'aurait-on pas gagné en clarté si l'on avait soigneusement différencié les *symptômes* des *critères* de l'identité?

La distinction entre les critères et les symptômes d'une entité ou d'une pratique remonte à Wittgenstein¹². Elle fut retravaillée et considérablement éclaircie par Stanley Cavell¹³. Reprenant à son compte cette distinction, mais en en inversant l'ordre, Stéphane Ferret¹⁴ nous invite de manière lumineuse à discriminer «un symptôme d'identité qui est un indice permettant d'avoir de bonnes raisons de penser qu'il s'agit bien de cet objet et un critère d'identité qui est un ensemble de conditions nécessaires et suffisantes permettant à cet objet d'être ce qu'il est». Le symptôme relève d'une approche épistémique (les modalités d'une connaissance) alors que le critère s'autorise d'un ancrage ontologique (ce qui fait que ceci est bien ceci et

11. A. Ogien, «Les usages de l'identité», dans *Vers des sociétés pluriculturelles. Études comparatives et situation en France*, Paris, Éd. de l'ORSTOM, 1987, p. 133.

12. L. Wittgenstein, *Investigations philosophiques* § 241 dans *id.*, *Tractatus logico-philosophicus*, (suivi de) *Investigations philosophiques*, Pierre Klossowski (trad.), Paris, Gallimard, 1986 [1953].

13. S. Cavell, *Les Voix de la raison*, Paris, Seuil, 1996, chap. I et II (surtout p. 78). Nous nous permettons de renvoyer à F. Affergan et al., *Les Figures de l'humain. Les représentations de l'anthropologie*, Paris, Éd. de l'EHESS, 2003, p. 101-126, où ce couple critère/symptôme est largement commenté et appliqué à l'anthropologie.

14. S. Ferret, *L'Identité*, Paris, Garnier-Flammarion, 1998, p. 16.

pas autre chose). Ces niveaux diffèrent et impliquent par conséquent de ne pas confondre l'identité qualitative (comme l'apparence ou la similitude et qui ressortit à une logique du symptôme) avec l'identité spécifique, sortale ou communautaire qui participe d'une logique des critères, et qui seule, devrait intéresser la discipline. Or, la plupart du temps, les deux logiques sont mêlées, le versant épistémique venant recouvrir le versant ontologique, ou l'inverse, sans que les paliers soient reconnaissables dans le discours.

Il est vrai qu'aujourd'hui de nombreuses analyses s'orientent vers une critique radicale de cette catégorie comme donnée figée, au bénéfice d'une identité plus interactive, relationnelle, contextuelle, dépendante de l'usage qui en est fait : une identité non identique à elle-même, multiple, car les allégeances deviennent elles-mêmes multiples. C'est en particulier la voie qu'empruntent souvent les anthropologues du courant postmoderne, pour lesquels une identité se construit, puis se négocie, établit des réseaux rhizomatiques, obéit aux contingences historiques et peut ainsi être assimilée à une simple « relation de différence instable¹⁵ ». Dans la vision postmoderne, l'espace étant « pulvérisé », les territoires se voyant sujets à des processus de déterritorialisation et de reterritorialisation incessants, les identités qui les habitent subiront le même sort¹⁶. Bref, l'identité, dans ces conditions, serait inmanquablement condamnée à errer, en naviguant entre l'autoconstruction et les assignations catégorielles par les autres : « un agrégat créolisé et composé à travers un bricolage¹⁷ ».

Certes, mais a-t-on acquis plus de clarté ? Nous pouvons en douter, dans la mesure où la catégorie même d'identité n'est toujours pas interrogée. Si elle est souvent invoquée pour désigner des états instables, fluctuants et fragmentés, hétérogènes et conflictuels, ne convient-il pas de faire observer que, pour que ces identités hybrides ou métisses puissent être reconnues comme efficaces et pertinentes, encore faut-il qu'elles s'appuient sur une attache solide qui puisse constituer une espèce d'invariant sans lequel aucun discours n'advierait au sens, ni celui du sujet, ni celui du chercheur ? Les stratégies de négociation de l'identité n'ont de sens que si elles s'enracinent déjà

15. A. Gupta et J. Ferguson (éd.), *Culture. Power. Place. Explorations in Critical Anthropology*, Durham-Londres, Duke University Press, 1997, p. 13 (notre traduction).

16. *Ibid.*, p. 37 (notre traduction).

17. *Ibid.*, p. 71 (notre traduction).

dans des instances préréflexives qui les légitiment, quitte à passer le reste de sa vie à s'employer à s'en débarrasser. Peut-être a-t-on trop sous-entendu, en anthropologie, sous prétexte de l'absence d'une problématique pertinente, une sémantique de l'identité de « choses substantielles absolues », alors qu'il devrait s'agir plutôt d'une « identité d'ordres et de correspondances fonctionnels »¹⁸.

Il serait sans doute plus éclairant de réévaluer la catégorie d'identité, à l'instar d'une grammaire ne tirant sa légitimité que de l'usage qui en est fait. Les usages étant eux-mêmes enchâssés dans des pratiques sociales et des coutumes culturelles, de même que les mots dont on ne change pas le sens avec chaque utilisation et qui n'ont de cohérence et d'efficace que si on les parle, l'identité, comme le langage, relèverait alors d'une expérience et d'une approche pragmatiques et modales.

Il n'est pas exclu, enfin, que nous ayons été coupables d'une confusion supplémentaire entre l'identité et l'appartenance (ou l'affiliation). Autant il paraît légitime d'attribuer à l'identité un ancrage fixe dans des espaces stables (le nom, la filiation, l'aspect phénotypique, la langue maternelle...), autant il semble tout aussi recevable d'affecter des valences beaucoup plus labiles et interchangeables à l'appartenance (à un club de football, à un parti politique, à un métier...) dont on peut à loisir se défaire, sans pour autant porter atteinte à l'identité. Pour que quelque chose change, il serait souhaitable que cela s'opère par rapport à quelque chose qui ne change pas. Déjà les logiciens et mathématiciens (Frege, Russell, Moore...) ont depuis fort longtemps mis en garde contre la confusion entre l'appartenance et l'inclusion, c'est-à-dire entre la logique des classes et celle des séries. L'identité ressortit-elle à la première ou bien à la seconde ? Si elle devait relever de la première, on la confondrait alors avec la simple appartenance : en tant qu'individu y , en effet, j'appartiens à la classe ou à l'ensemble des pères de famille ou des professeurs d'université. Cependant ces mêmes pères de famille ou professeurs d'université sont inclus dans la série, jamais finie, des pères de famille ou des professeurs d'université. Ce type de série n'est jamais fini non pas en raison d'une toujours possible addition d'un cas à tous les autres, mais tout simplement parce que la somme et la qualité des attributs du père de famille ou du professeur d'université sont susceptibles de changer à tout instant.

18. E. Cassirer, *Substance et Fonction. Éléments pour une théorie du concept*, P. Caussat (trad.), Paris, Éd de Minuit, 1977, p. 366.

Il apparaît par conséquent ici que la catégorie d'identité ne relèverait ni de l'une ni de l'autre, dans la mesure où le marqueur personnel avec ses attributs temporel, historique et narratif (auto et hétéronarratif) serait dans les deux cas altéré par la sériation de prédicats neutres et objectifs, procédure qui irait à l'encontre de la signification profonde que l'homme veut attribuer à son identité ou à celle des autres. La série, par exemple, a toujours pour fonction de neutraliser les propriétés inclassables afin d'être en mesure de ne retenir que les caractères partageables ou mis en commun. L'identité, dans ce cas, serait alors trop vaste pour rendre compte de ce que je suis ou de ce à quoi j'aspire, en tant que première personne.

Incontestablement, l'anthropologie se trouve là devant une aporie : ou bien cerner l'identité dans un grand ensemble ou une série qui en noierait les spécificités, ou bien la catégoriser à la première personne, mais sans jamais parvenir à nommer une collectivité ou une communauté à laquelle et dans laquelle un individu se reconnaît. Dans les deux cas, c'est bien le destin de l'«humain» comme objet anthropologique qui se trouverait remis en question ou en cause.

La cause, la règle et la raison

Lorsque les anthropologues s'emploient à construire une théorie explicative de l'acte rituel, ou de l'attitude religieuse ou encore du comportement politique de certaines communautés, ils le font, la plupart du temps comme si : a) les croyances des sujets pouvaient *causer* cet acte ; b) l'attribution d'une origine causale ou finale pouvait nous faire comprendre cet acte.

N'y a-t-il pas là une première confusion entre une *cause* et une *raison* ou un motif, à savoir entre une origine physique ou mécanique découverte dans la nature à l'aide d'une expérimentation et un processus psychologique et, parfois, éthique, qui exige notre assentiment, notre accord ou notre acquiescement en tant que sujets personnels et responsables ?

De surcroît, lorsqu'il y a raison ou motif, « c'est une erreur de supposer qu'il y a une et une seule "raison" au sens de "motif", qui amène les gens à effectuer une action particulière – de supposer qu'il y a "un motif qui est le motif"¹⁹ ».

19. G. E. Moore, «Wittgenstein's Lectures in 1930-33», dans *id.*, *Philosophical Papers*, Londres, Allen & Unwin, 1959, p. 316-317, cité dans J. Bouveresse, «L'animal

Il en va de même, et c'est la seconde confusion, pour la catégorie de *règle*, amalgamée la plupart du temps avec celle de cause, et que l'on retrouve par exemple dans les analyses régissant le fonctionnement de la parenté. Suivre une règle interdisant le mariage entre *x* et *y* ne veut pas dire qu'on obéit à un ordre qui causerait notre comportement : « Nous devons distinguer ce qu'on pourrait appeler "un processus qui s'accorde avec une règle", d'"un processus dans lequel une règle est impliquée" [au sens donné plus haut] ²⁰. » Apprendre est différent d'utiliser. Aucune règle d'alliance, fût-elle particulièrement précise, n'est à même de me dicter la conduite ou l'usage que je fais d'une nomenclature ou d'une liste de prescriptions ou de proscriptions. Lorsque les acteurs sociaux classent, se classant eux-mêmes dans le classement de la parenté, ils se comportent en vertu de la première occurrence de la règle. Alors que les anthropologues, lorsqu'ils étudient la parenté, le font conformément à la seconde occurrence de la règle, c'est-à-dire que pour eux, la règle est impliquée dans la compréhension. Il s'agit de savoir si la règle du mariage préférentiel par exemple est incorporée lorsque je me marie ou non. De même qu'on peut très bien m'avoir appris à jouer aux échecs à l'aide de règles, sans que je sois en mesure de les utiliser à chaque fois que je joue. L'anthropologie de la parenté nous demande d'accepter une conception de la règle autocontradictoire, déterminant tous les cas à venir dans le futur (conformément à la métaphore du rail) et simultanément habilitée à ne légiférer qu'au cas par cas. Une nomenclature n'a pas pour fonction de prescrire ou de proscrire. Il s'agit seulement d'une liste dont la série doit nécessairement être finie, faute de quoi elle ne serait jamais bouclée ni l'objet d'un quelconque savoir, fût-il naturel ou ordinaire. Or une liste sérielle ne peut pas dire ce qu'il faut ou ne faut pas faire. Une liste n'a ni la performance d'une règle pragmatique ni la pertinence d'une règle métalinguistique. Elle n'édicte pas de droits ni de devoirs. Elle ne décrit pas ce qu'elle est, mais ce qui est : des places, des écarts, des intervalles et des fonctions. Pour qu'il y ait prescription ou proscription, il est nécessaire d'avoir affaire à un discours modal ou déontique, habité par une volonté, un désir

cérémoniel», dans *Wittgenstein. Remarques sur le Rameau d'or de Frazer*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1982, p. 100-101.

20. L. Wittgenstein, *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, M. Goldberg et J. Sackur (trad.), C. Imbert (préf), Paris, Gallimard, 1996, p. 51.

ou une attitude propositionnelle : « Je souhaite me marier avec », « Je désire épouser untel », « J'ai l'intention de... parce que... », et dont la logique n'obéit aucunement à celle d'une nomenclature. Celle-ci n'est pas toute prête, telle une encyclopédie pratique utile seulement pour savoir faire la différence entre un divan et une armoire, enveloppée dans l'esprit du futur conjoint. Encore moins un outil qu'il conviendrait de prélever dans une boîte pour savoir si l'on doit épouser telle ou telle fille.

Autrement dit, une règle s'interprète, se juge, s'évalue ou se justifie en fonction des usages et des actions que je compte entreprendre, faute de quoi son existence ne saurait valoir. Une règle est anthropologiquement agentielle, sinon elle risque de ne rien expliquer ou faire comprendre. Seuls le contexte social et les conditions de l'énonciation peuvent valider une règle, en tant que règle, et non pas en tant que cause²¹.

Mais à l'inverse, il est tout aussi difficile d'admettre que la règle serait détachable d'une prescription possible. Ou alors, force serait d'accorder que nous serions en présence d'une règle qui ne servirait strictement à rien. Une telle vision des choses, celle d'une règle comme signifiant flottant dépourvu de sens, nous conduirait immanquablement à souscrire à la thèse d'une société et d'une culture dans lesquelles les conduites humaines (se marier, ne pas se marier, sacrifier à un rite, fréquenter un lieu de culte...) seraient déresponsabilisées, et devraient être traitées comme paquets totaux (les criminels, les déviants, les pauvres...). C'est bien ce qu'une curieuse analyse de la règle dans ses relations avec la forme, le sens et l'ordre des raisons nous propose. N'importe qui pourrait être à la place de n'importe qui, n'importe où, puisque, en l'absence de tout sens, seul l'ordre de la forme régnerait²². On va ainsi jusqu'à confondre permutabilité des termes avec réciprocité. Alors que, dans la permutabilité (ou la mutualité), on échange des choses identiques, dans la réciprocité, seules des choses différentes sont échangées. Or la société et la culture fonctionnent plutôt en vertu de la logique de la réciprocité.

21. Voir, pour toutes ces questions, S. Laugier, « Où se trouvent les règles ? », *Archives de philosophie*, numéro consacré à Wittgenstein, t. 64, cahier 3, juillet-sept. 2001, p. 505-524 et L. Raïd, « Signification et jeu de langage », dans S. Laugier (coord.), *Wittgenstein, métaphysique et jeux de langage*, Paris, PUF, 2001, p. 21-42.

22. J. Benoist, « Structures, causes et raisons. Sur le pouvoir causal de la structure », *Archives de philosophie*, t. 66, cahier 1, printemps 2003 : *Anthropologie structurale et philosophie*. Lévi-Strauss, p. 73-88.

Et puisque c'est encore une fois l'exemple du mariage qui est retenu pour servir de preuve, celle-ci devient derechef autoréfutante, car on n'échange pas des femmes, mais des filles, des sœurs et des épouses (futures). Sauf à les considérer sous le seul aspect de l'identité sortale (ce sont en effet des femmes du seul point de vue de l'espèce), une fille n'est pas une sœur et une épouse (fût-elle future) n'est pas une fille. S'il n'y a plus de permutabilité possible, alors il convient d'admettre que tout l'édifice de l'anthropologie de la parenté s'effondre, puisqu'il repose entièrement sur l'ordre formel d'une règle aveugle et asémique.

Il convient de faire observer que si l'on entend par « règle », l'usage majoritaire que font les hommes de leurs pratiques, y compris celles relatives au langage, il serait contradictoire de soutenir la thèse de la règle privée. Suivre une règle implique donc que celle-ci soit commune ou collective. Or, dans la pratique sociale du mariage, par exemple, c'est bien le sujet personnel qui se marie et non pas, en dépit de ce que le structuralisme a voulu nous faire croire, un groupe, un ensemble ou une classe. S'il y a bien un acte privé, c'est celui qui touche au plus près du désir, des affects et de l'engagement pragmatique dans une histoire : à savoir le mariage. On nous dit que le « désir indéterminé et universel de la règle » suffit à lui seul à légitimer le fait que les hommes suivent des règles lorsqu'ils se marient²³. Cependant une telle conception du symbolisme, vide ou flottant, nous conduirait inmanquablement à défendre la thèse d'une société et/ou d'une culture où les hommes suivraient des règles aveuglément – n'importe lesquelles – pourvu qu'ils les suivent, ce qui va à l'encontre de toutes les données de terrain, quelles que soient les aires culturelles. Si les hommes sont enclins partout à suivre des règles, c'est bien parce que le contenu de celles-ci les incite à donner un sens au monde, le leur et celui des autres, et surtout, à en changer. Et ce d'autant plus qu'une règle n'est pas une norme. Alors que la première se contente de réguler et de régler des comportements majoritaires, la seconde ajoute un jugement axiologique à l'objectif, incitant ainsi l'agent à s'engager vers ce qu'il croit être un mieux ou un bien. Alors faut-il se marier avec la cousine parallèle

23. M. Fœssel, « Du symbolisme au sensible. Remarques en marge du débat Lévi-Strauss/Ricœur », *Esprit* : *Claude Lévi-Strauss une anthropologie « bonne à penser »*, janv. 2004, 1, p. 193-210 (p. 202).

patrilatérale parce que tout le monde est censé en faire autant, ou bien parce que c'est un bien pour la société ? Disons-le autrement : la convention est-elle la cause de l'usage, ou bien l'usage la cause de la convention ? Et cette convention est-elle le fruit d'un consensus ? Ou bien est-ce le consensus qui découlerait de la convention ?

Bref, lorsqu'on analyse les pratiques socioculturelles, d'un point de vue anthropologique, comme celle des règles de mariage ou celles relatives à la ritualité, ne conviendrait-il pas de reconsidérer le contenu de la règle en fonction de ce qu'elle nous incite ou invite à accomplir ? Dans tous les cas, que cela concerne un rite auquel il importe de sacrifier, un interdit auquel il est obligatoire de se soumettre sous peine d'encourir une sanction sociale, une cérémonie à l'ordre de laquelle il convient d'obéir, c'est bien un événement qu'il s'agit de fêter, d'inaugurer ou de renouveler. Or tout événement pour être compris doit offrir la possibilité de se présenter comme un exemple unique et non comme un cas quelconque dans une série où celui-ci serait toujours et déjà prévu. L'événement n'est pas tant le cas d'une règle générale dont il dériverait, que l'incarnation de ce dont il est exemplaire. En d'autres termes, il serait à lui-même sa propre règle instauratrice. Tout événement abrite et requiert une dimension sémantique, en lui-même et pour autrui, en cela précisément qu'il n'est pas donné qu'une seule fois, et que à chaque fois qu'il se donne à voir, il s'accroît d'un surplus de sens, et pour les acteurs et pour l'anthropologue. Il y a une narration, une historicité, et partant, un renouvellement de sens de l'événement que le seul concept de règle n'a pas les moyens de restituer.

Autrement dit, le sens n'aurait aucun intérêt pour les humains s'il devait se contenter de référer à des énoncés préétablis, fixés une fois pour toutes à l'espace social, culturel ou mythologique, et soumis à la logique de la répétition. Le sens, entendu dans son acception anthropologique, et au regard des sociétés et des cultures dont il est censé rendre compte, est ce qui enveloppe un processus d'auto-engendrement non seulement des mondes réels, tels qu'ils existent dans l'espace-temps présent, mais aussi des mondes possibles, tels qu'ils pourraient se transformer dans l'avenir.

Les structures de l'esprit ne résident donc pas dans les structures de la nature. Quel effort resterait-il à accomplir, si, de toutes les façons, la totalité étant posée au départ, on devait immanquablement la retrouver un jour en reliant deux parties pour l'instant séparées ?

Il est dangereux de prétendre voir l'anthropologie s'achever dans la psychologie cognitive, comme semble l'affirmer Lévi-Strauss, après beaucoup d'hésitations. D'une part, cela signifierait la fin de l'ethnologie de terrain qui, quoi qu'on en pense, a pour vocation de découvrir des régulations inédites et sensées dans les cultures et les sociétés. D'autre part, au plan anthropologique, s'il s'agit de rabattre l'esprit avec tout ce qu'il comporte (la conscience, l'intentionnalité, le langage, la perception...) sur la nature, à quoi bon s'évertuer à chercher des nouvelles relations entre les diverses couches sémantiques et symboliques que les cultures construisent, puisque le tout de la nature contient déjà les éléments de l'esprit ?

On a l'impression d'un tour de passe-passe où le scénario est déjà, de toute manière, écrit si ce n'est joué.

Des inférences douteuses

La démarcation entre les prédictions ou les inductions valides et invalides dépend du monde et de la façon dont les mots décrivent et pronostiquent ce monde²⁴.

Nelson GOODMAN, *Faits, fictions et prédictions*.

Un seul exemple suffira, celui de l'*induction*, mode de raisonnement sur lequel les anthropologues s'appuient en majorité, pour décrire la spécificité de l'inférence « humaine ».

Comme chacun le sait, l'ethnologue fonde sa démarche sur des collectes de données observées et, de là, par extension comparative et par inférence inductive, généralise par des lois valant pour une aire culturelle, voire au-delà.

Toutefois plusieurs indices montrent que les choses ne vont pas de soi. Comment construire tout d'abord des critères légitimes dans le choix des données ? Comment valider une méthode de tri ? Comment rendre décidable la pertinence d'une information, si ce n'est par la démarche de terrain une fois achevée ?

Dans une dimension comme celle de l'investigation des cultures, celles-ci ne pouvant se prévaloir d'être assimilables à des données pré-établies et immobiles dont la grille servirait à lire et à déchiffrer toutes les correspondances, il importe de tenir compte de l'évolution et de la fusion des formes et des métamorphoses par lesquelles elles passent.

24. N. Goodman, *Faits, fictions et prédictions*, P. Jacob (trad.), Paris, Éd. de Minuit, 1985, p. 124.

Tout le dispositif inductif suppose des régularités dans les sociétés et les cultures, à savoir des connexions nécessaires entre les événements. Or, dans notre discipline, nous aurions moins affaire à des *connexions* qu'à des *conjonctions*, l'inférence inductive prenant appui sur les premières seulement, alors que dans les sociétés et les cultures, la plupart du temps, seules les conjonctions l'emportent et ne permettent plus d'induire correctement, et ce, d'autant plus que la répétition des faits est, *stricto sensu*, impossible. En d'autres termes, c'est au moment où l'anthropologue déborde « l'aspect limité et fragmentaire²⁵ » du cas ou de l'événement isolé, que son jugement risque de s'enliser dans la supposition d'une « totalité des moments temporels à venir²⁶ ».

Ce problème, rencontré en physique ou en biologie²⁷, se complique considérablement en anthropologie sociale et culturelle, dans la mesure où l'ensemble qu'il s'agit de définir présente une instabilité qui rend nécessaire une analyse conjoignant la logique discrète et la logique continue. Dans certains cas, les éléments, pris séparément, peuvent avoir une priorité, mais il en est d'autres où la relation l'emporte²⁸. Par exemple, au premier ensemble, peut appartenir la pratique de la parenté, et au second, sa nomenclature.

Comment donc transiter de la collecte des faits enchâssés dans le « flux temporel de l'expérience²⁹ » à des constantes, considérant le nombre infini et indéfini de variables ? C'est la raison pour laquelle, non seulement une induction ne peut pas être assimilée à un énoncé, mais de surcroît, notre langage ordinaire n'est pas apte à rendre compte du donné immédiat, puisqu'il est par essence physicaliste, comme le remarquait Wittgenstein. En touchant aux limites de l'induction, nous posons en fait la question des bornes du langage. Dans ces conditions l'induction ne peut être utilisée qu'en tant que règle. Étant donné que personne n'est en mesure de vérifier toutes les valeurs de toutes

25. E. Cassirer, *Substance et Fonction. Éléments pour une théorie du concept*, P. Caussat (trad.), Paris, Éd de Minuit, 1977, p. 280.

26. *Ibid.*

27. Voir pour les questions relatives au problème de l'induction en sciences exactes, R. Blanché, *Le Rationalisme de Whewell*, Paris, F. Alcan, 1935, p. 73-165.

28. E. Cassirer, *Substance et Fonction*, *op. cit.*, p. 281.

29. *Ibid.*, p. 300.

les variables, l'anthropologue construit, par « variation imaginaire », une relation à partir d'une quantité finie d'événements³⁰.

On inférerait aisément de toute cette analyse que le congé donné à un inductivisme naïvement empirique n'implique aucunement l'abandon de la nécessaire investigation de la réalité. Si la formation des théories ne peut se faire par « l'accumulation et la répétition des observations³¹ », reste alors la voie constructiviste qui consiste à soutenir que les hypothèses ou les conjectures s'échafaudent indépendamment des expériences, mais avec elles. L'observation pure ne peut se prévaloir d'une primauté, puisqu'elle est déjà chargée d'hypothèses théoriques. Il y a bien un donné que l'anthropologue n'invente pas, mais dont le sens et la théorisation nécessitent une construction épistémique. Il est étonnant que ce schéma minimal, connu depuis Peirce et Popper, n'ait pas fait l'objet d'un examen critique de la part des ethnologues et des anthropologues.

Et ce, d'autant plus que l'inductivisme ayant été réfuté, ou à tout le moins révoqué en doute, dans le domaine de la physique, entre autres, par l'hypothèse Duhem/Quine selon laquelle plusieurs systèmes du monde seraient compatibles, on aurait attendu du scientisme qui règne encore parfois dans notre discipline qu'il prenne la peine élémentaire de relire l'histoire des constructions théoriques des sciences de la nature.

À défaut d'induction, nos inférences ne se rapprocheraient-elles pas plutôt d'*énoncés occasionnels observationnels*, comme le suggérait Quine, à savoir, des énoncés dont la « seule valeur de vérité *varie* avec les circonstances qui prévalent au moment de son énonciation³² » ?

Ce qui aboutirait à défendre l'hypothèse en vertu de laquelle tout domaine de représentation (la religion, le mythe, le rituel, la parenté), quel qu'il soit, est « susceptible d'être décrit et systématisé selon diverses *versions*³³ ». La pluralité des mondes ne signifie

30. Voir pour toutes ces questions, M. Merleau-Ponty, *Parcours deux, 1951-1961*, Paris, Verdier, 2000, p. 89-92.

31. C. Chauviré, « Vérifier ou falsifier : de Peirce à Popper », *Les Études philosophiques*, 3, 1981, p. 262.

32. P. Gochet, « L'empirisme relatif de Quine », dans M. Meyer, *La Philosophie anglo-saxonne*, Paris, PUF, 1994, p. 318-347 (p. 331).

33. P. Engel, « Les post-quiniens : réalisme et anti-réalisme », dans M. Meyer, *op. cit.*, p. 348-368 (p. 353).

aucunement qu'ontologiquement ceux-ci cohabitent ou coexistent tous sur un même plan, mais que plusieurs descriptions d'un même monde (celui des natifs comme celui des savants qui sont aussi d'autres natifs) étant possibles, une seule grille de lecture analytique et théorique n'est plus suffisante.

Cette critique que Nelson Goodman et Willard Van Orman Quine adressent à l'*inductivisme* pourrait nous conduire à une forme de *relativisme* si l'on n'y prenait garde. En fait, il s'agit plutôt de *relativité*, en ce sens qu'on peut changer de système de référence en fonction d'un langage dans lequel une communauté se parle à elle-même et se comprend (une communauté native comme une communauté savante), ce qui ne revient ni à poser que tous les langages s'annuleraient en s'équivalant, ni qu'il soit impossible de les mesurer par un *métalangage épistémologique*. Pour le dire autrement, ce n'est pas parce qu'aujourd'hui on serait fondé à éconduire le principe inductionniste que, pour autant, toutes les théories se valent. Bien au contraire, car c'est en termes d'histoire, de généalogie et de perspectivisme que les différences et les similitudes entre les divers systèmes de description des mondes seraient alors validables.

Des méthodes approximatives

Il arrive qu'on entende par *méthodologie*, terme de plus en plus couramment utilisé en anthropologie, une sorte de méthode de la méthode, une science de la méthode, de telle sorte qu'on a parfois le sentiment qu'il serait pertinent de l'autonomiser en la détachant de son objet : l'humain. Or, la méthode, si toutefois ce concept devait rester valide, ne revêt une signification que si elle n'est pas déconnectée et abstraite de la représentation des relations pratiques que l'anthropologue entretient et partage avec les communautés humaines décrites. La méthode devrait pouvoir, d'une certaine manière, transformer ces relations, comme l'avait déjà suggéré Devereux³⁴.

Cependant il convient de ne pas en rester là. Le *recueil des données* d'une part, l'*observation participante* de l'autre, que l'on présente aux étudiants comme étant les piliers inamovibles de la méthode ethnologique,

34. G. Devereux, *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Paris Flammarion, 1980.

montrent de telles failles que la pratique de terrain ne fonctionne presque jamais conformément aux conventions préalablement établies.

La raison d'une telle défaillance tient au fait que la connaissance ethnologique ne commence pas par des observations et des perceptions empiriques, ou par une collection de données ou de faits, mais bien par des « problèmes », comme le suggéra Popper³⁵ lorsqu'il aborda la question des sciences sociales et humaines. Car le donné et l'expérience susceptible d'y plonger pour conduire une investigation sont déjà des parcelles de théorie silencieuse. Nous partons sur le terrain chargés d'hypothèses théoriques. Et tout problème surgit de la *découverte* que « quelque chose dans notre savoir supposé n'est pas tout à fait en ordre », ou encore, en termes logiques cette fois-ci, de la découverte d'une contradiction interne entre notre « savoir supposé et les faits supposés »³⁶. Les observations ne conduisent à des problèmes que si elles entrent en conflit avec certaines de nos *attentes*. Une méthode minimaliste serait requise, dans cette approche, et astreinte à se contenter de mettre à l'épreuve des essais de solution aux problèmes que les ethnologues rencontrent sur le terrain ou au cours de leurs recherches : les contradictions entre un rite et un mythe censé en rendre compte, l'impossibilité de décider quelle valeur accorder à une théorie native, l'impossibilité de traduire, le caractère inclassable de certains objets, les flottements identitaires, le statut de la métaphore indigène...

Les programmes de recherches

Quels sont maintenant les programmes de recherches que l'anthropologie pourrait promouvoir pour répondre aux attentes d'une activité aujourd'hui beaucoup plus éclatée qu'hier en de multiples objets et mondes sociaux et culturels, plus fragmentés et divisés les uns que les autres ?

35. K. Popper, « La logique des sciences sociales », dans T. W. Adorno et K. Popper (dir.), *De Vienne à Francfort. La querelle allemande des sciences sociales*, Bruxelles, Complexe, 1979, p. 75-90 (p. 76).

36. *Ibid.*

L'anthropologie comme théorie de la description

*Décrivez, décrivez, décrivez tant que vous voudrez,
vous ne pourrez jamais décrire une date ou une position*³⁷.

C. S. PEIRCE, *Collected Papers*, III.

L'ethnologie passe, à juste titre, pour la discipline, parmi toutes les autres sciences humaines et sociales, qui fut toujours la plus attentive à la pratique *descriptive*. Cependant une réflexion sur la théorie même de la description n'a pas toujours été exigée.

Tout d'abord, il convient de faire observer que nous « ne sommes pas astreints à une seule forme de description unique. D'autres sont toujours possibles »³⁸.

En second lieu, tout n'est pas descriptible. Peut-on par exemple décrire des états mentaux lorsqu'on sait : 1) qu'il est illégitime d'attribuer des états mentaux à des groupes ou à des collectivités, alors que seuls des individus, en toute rigueur, en sont porteurs ; 2) en tant que tels, les états mentaux que sont les croyances, les désirs, les intentions sont indescriptibles puisque non observables ? On ne peut donc au mieux que leur attribuer du sens, de manière arbitraire, et le leur prêter du dehors. Pourquoi alors leur attribuer ces croyances exotiques et pas les nôtres ? Bref, on ne pourrait échapper à une théorie de l'*interprétation*, mais débarrassée de son idéalisme herméneutique ; 3) les techniques et les méthodes ethnographiques sont-elles à même de déceler si une croyance est un « objet mental », comme disent certains cognitivistes ? Et si oui, comment alors la détecter dans l'esprit même des sujets humains³⁹ ?

En troisième lieu, les communautés observées nous demandant aujourd'hui des comptes sur les procédures que nous adoptons pour les décrire, il devient dès lors légitime d'interroger les présupposés et les soubassements de nos propres enquêtes, animés par un *principe de réflexivité* qui n'aurait rien de scandaleux s'il se contentait de mettre au

37. C. S. Peirce, *Collected Papers*, III, § 419 (notre traduction), dans *Collected Papers of C.S. Peirce*, C. Hartshorne et P. Weiss (éd.), Cambridge, Harvard University Press, 1931-1935, 6 vol.

38. J. Bouveresse, *Essais I. Wittgenstein, la modernité, le progrès et le déclin*, Marseille, Agone, 2000, p. 87.

39. J. R. Weeks, « What do ethnographers believe? A reply to Jones », *Human Relations*, vol. LIII (I), Londres, The Tavistock Institute, Sage Publications, et New Delhi, Thousand Oaks CA, 2000, p. 153-171 (p. 153).

jour les procédés qui ont contribué à produire nos propres objets de savoir, sans qu'une telle démarche constitue pour autant une finalité de la discipline⁴⁰. Car nous n'enquêtons pas sur de simples choses mais sur des choses disputées par d'autres selon la belle formule de Gadamer⁴¹ : un espace, un objet manufacturé, une technique sont investis d'autres significations par d'autres, « les contextes d'activités étant toujours liés à des positions⁴² ». En cela, on peut dire qu'une science *descriptive* est aussi *normative*, puisqu'elle s'efforce d'orienter le développement d'un sens vers une finalité supérieure⁴³. Je veux dire par là que *classer* des couleurs, des parents ou des dieux ne relève pas seulement d'un « simple jeu logique de concepts », mais ressortit aussi à une « loi téléologique »⁴⁴, intéressée et pragmatique, pourrait-on rajouter.

Enfin, en quatrième lieu, une description ethnographique doit-elle se satisfaire d'une lecture des données du monde ? Elle véhicule avec elle une « théorie implicite du sens commun, du seul fait de son recours au langage naturel⁴⁵ ». La langue anthropologique ne pouvant se débarrasser du langage naturel, elle est contrainte à ce que J. M. Berthelot appelle « un jeu de va-et-vient entre propositions explicatives, faits et sources⁴⁶ ».

Il devient indispensable aujourd'hui d'être en mesure de fonder une théorie de la description qui puisse garantir deux procédures à la fois.

Tout d'abord, une description ethnologique devrait être à même de rendre compte des divers régimes et registres de temporalité, d'historicité et d'interactions interculturelles. Mais, une condition de

40. D. Trom, « Comment décrire un objet disputé ? Exercice de sociologie phénoménologique à la troisième personne », dans J. Benoist et B. Karsenti (éd.), *Phénoménologie et sociologie*, Paris, PUF, 2001, p. 65-81 (p. 69).

41. H. G. Gadamer, *L'Art de comprendre. Écrits II. Herméneutique et champ de l'expérience humaine*, Paris, Aubier, 1991, p. 125.

42. D. Trom, art. cit., p. 69.

43. A. J. Steinbock, « Nouvelle contribution à la *Krisis* : une édition complémentaire des textes de Husserl relatifs à la *Krisis* », dans *Alter*, 6 : *Monde(s)*, 1998, p. 347.

44. E. Husserl, *Krisis II*, cité dans A. J. Steinbock, art. cit., p. 347.

45. J. M. Berthelot, « Programmes, paradigmes, disciplines : pluralité et unité des sciences sociales », dans *id.* (éd.), *Épistémologie des sciences sociales*, Paris, PUF, p. 458-519 (p. 512).

46. *Ibid.*

possibilité s'avère au préalable salutaire, qui consisterait à fouiller le sol fécondant ces régimes. Y a-t-il, en d'autres termes, un arrière-fond plus ou moins explicite derrière la description ? L'anthropologie aurait tout à gagner, en même temps qu'elle s'emploie à conduire des investigations sur les seules données autonomes des mondes de la vie des sociétés et des cultures humaines, à tenter d'apercevoir la science et la logique qui se dissimulent derrière le monde décrit⁴⁷. Le monde de la vie que nous habitons tous, et dans lequel, en dépit des différences et des antagonismes culturels et sociaux, Husserl voyait le seul moyen de revitaliser la notion d'universalité, requiert la convocation de catégories prélogiques ou antéprédicatives (sentiments de l'espace habité, du corps vécu, de « remplissements » d'un temps qui s'écoule...) sans lesquelles seules celles qui relèvent de la pensée consciente et volontaire seraient l'objet d'une investigation. Il n'y a aucune raison valide de laisser ces réflexions d'avant la réflexion au silence du non-dit ou aux pseudo-théories sur la mystique de l'indicible ou du non-verbalisable. L'anthropologie, si elle veut redorer l'image de son destin rationnel, doit s'en soucier au même titre que les choses et les objets qui apparaissent dans l'espace-temps du monde⁴⁸. Ainsi seraient justifiées et parfaitement acceptables des recherches portant par exemple sur la parapsychologie, la foi sectaire ou les apparitions, nouveaux objets qui essuient encore aujourd'hui le refus ironique des institutions anthropologiques labellisées. C'est à ces conditions que nous pourrions retrouver la voie et le sens d'un nouvel universalisme qui fait tant défaut à la discipline.

47. B. Bégout, « L'ontologie husserlienne du monde de la vie quotidienne », dans J. Benoist et B. Karsenti (éd.), *Phénoménologie et sociologie*, Paris, PUF, 2001, p. 83-102 (p. 95) : « En se focalisant par principe sur les seules données autonomes des mondes de la vie des cultures humaines, l'anthropologie perd de vue, selon nous, le sens fondatif de la doxa quotidienne pour les autres formes de savoirs plus élaborés qui sont ceux de la science, de la logique et de la phénoménologie elle-même, de même qu'elle ne prend pas en considération le caractère *a priori* du monde de la vie qui vaut pour tous les mondes possibles et, à ce titre, pour tous les mondes culturels possibles. »

48. *Ibid.*, p. 103.

L'anthropologie entre un relativisme bien tempéré et un universalisme interrogatif

Dans *De près et de loin*, Claude Lévi-Strauss revient sur ce qu'il écrivait dans *Race et Histoire*. Il y affirme non seulement la diversité des cultures, mais, de surcroît, la nécessité de leur « coalition », appuyée sur une critique de l'idée de progrès. En fait, il réitère son désir de chercher « le moyen de réconcilier la notion de progrès et le relativisme culturel ». « Et le relativisme culturel, poursuit-il, qui est une des bases de la réflexion ethnologique affirme qu'aucun critère ne permet de juger dans l'absolu une culture supérieure à une autre⁴⁹. »

Voilà une déclaration bien étrange sous la plume d'un homme qui a passé le plus clair de son temps à produire un savoir fondé sur des invariants universels. Peut-être, si j'ai bien compris la leçon de Lévi-Strauss, convient-il de repenser le relativisme dans une perspective historique, dans la mesure où la notion de progrès implique une hiérarchisation axiologique des cultures, alors que le relativisme les égalise.

Sans doute importe-t-il de veiller à distinguer deux sens de ce relativisme culturel qui semble indétachable de la pensée anthropologique⁵⁰. Selon une première acception, les cultures ne pourraient être comprises que « dans leurs propres termes⁵¹ ». En résulterait alors une invalidation de toute approche anthropologique. Selon la seconde acception, « toutes les cultures seraient des interprétations également valides de la réalité⁵² » et, *ipso facto*, affirmeraient également des vérités. Cette dernière approche rendrait caduques toutes les assertions de la théorie scientifique, qu'elle soit occidentale ou pas, en les accrochant à de simples constructions socioculturelles. Alors, en quel sens le relativisme culturel peut-il encore se prévaloir de son lien organique avec l'anthropologie ?

La confusion entre la *relativité* et le *relativisme*⁵³ se répète ici. En effet, l'*égale dignité*, qui est une notion normative, à laquelle chaque

49. C. Lévi-Strauss, *De près et de loin*, Paris, O. Jacob, 1988, p. 205.

50. K. Milton, « Écologies : anthropologie, culture et environnement », *Revue internationale des sciences sociales*, t. II, 154, déc. 1997, p. 519-538 (p. 528).

51. L. Holy et M. Stuchlík (éd.), *The Structure of Folk Models*, Londres, Academic Press, 1981, p. 29, cité dans K. Milton, art. cit., p. 528.

52. K. Milton, art. cit., p. 528.

53. Voir pour cette question, S. Laugier, « Quine, la science et le naturalisme », dans P. Wagner (dir.), *Les Philosophes et la science*, Paris, Gallimard (Folio essais), 2002, p. 774-776.

culture prétend à juste titre au nom d'une aspiration à un universel englobant, « n'a rien à voir avec une *égalité* ou une *équivalence des cultures*⁵⁴ ». Car chacun sait que l'équivalence culturelle conduit à la « tyrannie des identités ». En d'autres termes, le fait de respecter la diversité culturelle, qui résulte, comme Claude Lévi-Strauss le souligne, d'un perspectivisme historique, ne devrait en rien nous autoriser à défendre une « théorie relativiste des valeurs⁵⁵ ».

Alors quelle parade adopter contre cette dérive relativiste, immédiatement induite de l'éclatement des modèles et de la dispersion des mondes ?

Gardons-nous de l'illusion universaliste simpliste qui consiste, la plupart du temps, à imputer aux autres des caractères, des signes et des catégories semblables ou identiques aux nôtres : mécanisme qui relève plus d'une projection que d'une analyse des dispositifs à l'œuvre.

Le concept d'*universalité* anthropologique, qu'il importe, en dépit de tout, de sauver, ne saurait être qu'une *idée régulatrice* de notre pratique, une espèce de guide rationnel, mais ni un modèle ni un idéal utopique. Idée régulatrice qui nous permettrait de sortir de nous-mêmes, à la fois pour expérimenter les universalismes des autres, et pour mieux revenir aux nôtres, et à condition que les autres soient capables d'en faire autant : un espace de coprésences négociées en quelque sorte. L'anthropologie s'est longtemps enfermée dans un cercle vicieux : ou bien penser les autres par soi-même, ou bien les penser par eux-mêmes. Enquête référentielle ou enquête réflexive⁵⁶ ?

Au fond, si nous avons le sentiment, à juste titre, de nous trouver dans une impasse, c'est sans doute en raison de deux conceptions mêlées que la pensée anthropologique occidentale n'a pas toujours su discriminer. Un universel, d'une part, qui ne serait que l'abstraction (au sens où on abstrait quelque chose de quelque chose) d'une singularité, conception qui tombe sous les coups de la critique de l'inductivisme (voir plus haut). D'autre part, un universel posé d'emblée comme loi

54. P. Meyer-Bisch, « Quatre dialectiques pour une identité », *Comprendre, revue de philosophie et de sciences sociale*, 1, Paris, PUF, 2000, p. 271-295 (p. 276).

55. R. Boudon, « Pluralité culturelle et relativisme », *Comprendre, revue de philosophie et de sciences sociale*, 1, Paris, PUF, 2000, p. 311-339, (p. 337).

56. F. Affergan, « Éléments pour une théorie anthropologique de l'Universalisme relationnel », dans G. Berthoud, P. Centlivres, C. Giordano, M. Kilani (dir.), *Universalisme et relativisme. Contributions à un débat d'actualité*, Fribourg, Éd. universitaires (Studia ethnographica Friburgensia), 1993, p. 1-18 (p. 15-16).

destinée à lier toutes les singularités, conception dans laquelle nous pouvons apercevoir la silhouette hégélienne.

Ce qui a manqué aux deux élaborations, c'est cette capacité, indispensable lorsqu'on s'emploie à comprendre l'«humain» inséré dans des cultures et des sociétés, à ne jamais se séparer des individualités, à les penser à la fois comme des singularités uniques et comme des éléments intégrables dans une totalité. Aucune singularité n'est identique à une autre, et, simultanément, aucune n'est pensable sans ce lien relationnel qui les compare, les classe, les sérialise et les hiérarchise. N'était-ce pas là le souci goethéen que Cassirer a si brillamment revitalisé⁵⁷? Ou encore l'hypothèse herderienne, amarrée à celles de Leibniz et de Vico⁵⁸?

Nous sommes en présence d'un côté de valeurs universelles auxquelles il n'est pas illégitime de croire; de l'autre, des contextes des diverses formes de vie dans lesquels nous sommes tous enracinés et dont nous dépendons.

Dans la *Krisis*, Husserl a fait preuve d'une grande clairvoyance dans l'analyse de cette véritable quadrature du cercle anthropologique. Il est inutile de forcer les sujets à abandonner l'effectivité de leur «monde-ambiant commun⁵⁹», car cette communauté est le point de vue naturel à partir duquel ils parlent et le terreau sur lequel poussent leurs représentations (c'est ce que trivialement nous appellerions, en anthropologie, les «traditions»). Néanmoins, une telle configuration de mondes non seulement n'exclut pas, mais exige un horizon commun «objectif», sans lequel les déterminations culturelles dans lesquelles chacun vit et dans lesquelles chaque vie prend un sens temporel et historique n'auraient aucune pertinence⁶⁰. Explicitant sa démarche,

57. J.W. von Goethe, *La Métamorphose des plantes et autres écrits botaniques*, H. Bideau (trad.), Paris, Triades, 1992, p. 98 sq. et E. Cassirer, *Liberté et Forme. L'idée de la culture allemande. Œuvres XLV*, Paris, Éd. du Cerf, 2001, p. 217, 219 et 220.

58. Voir l'excellent article de M. Caisson, «Lumière de Herder», *Terrain*, 17, oct. 1991, p. 17-28.

59. E. Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, G. Granel (trad.), Paris, Gallimard, 1976, p. 331.

60. «Le but de "l'objectivité", c'est-à-dire de la science, est l'étant non pas en tant qu'il est expérimenté et conservé par des personnes et des humanités déterminées, tel qu'il est là expérimenté et descriptible dans l'expérience, mais l'étant pour toutes les humanités imaginables (y compris les Papous); ce sont les expériences, les mondes-ambiants, qui sont pris comme expérimentant la même chose.» *Ibid.*

Husserl poursuit en précisant que pour parvenir à ce monde objectif, à ce « savoir universel d'horizon⁶¹ », il convient d'adopter une méthode. Elle consiste tout d'abord à ne pas récuser artificiellement notre « *a priori* historique » la structure d'essence à partir de laquelle nous savons ce que nous savons. Ensuite, afin de passer de ce premier monde historique à un monde « universel », il importe de « faire varier en toute liberté, par la pensée, par l'imagination, notre existence humaine historique et ce qui s'y explicite comme son monde de vie⁶² » et ainsi d'être à même de repérer ce qui, au sein de ces variantes, « *persiste* ». Telle est, chez un philosophe très inquiet de l'avenir du monde et à l'aube de la catastrophe du génocide humain qu'il anticipe, profondément préoccupé par ailleurs par l'avenir de l'anthropologie, l'admirable leçon d'un comparatisme fondé en raison, à la fois dans l'enracinement de nos mondes particuliers et dans l'horizon d'une universalité concrète et indépassable s'internourrissant l'un l'autre.

C'est en s'alimentant à des mondes possibles, celui des Papous réels comme celui de Papous imaginés, à l'instar de la méthode wittgensteinienne, que notre propre finitude culturelle pourra être dépassée tout en se conservant dans une unité que Robert Brisart appelle « un monde encore à venir⁶³ ». Car « c'est toujours en quelque sorte par contraste avec l'étranger que se distingue le familier⁶⁴ », dès lors que la variation ne peut s'opérer que sur un fond d'invariance. En d'autres termes, on ne saute pas d'emblée dans un monde universel, ni d'ailleurs dans le monde des autres. On les construit par le jeu d'un miroir contrastif.

Des « modèles » pour une troisième voie ?

La réalité à laquelle l'anthropologue a affaire doit bien être *observée* et *décrite*, mais en fonction de *modalités* qui permettent une *redescription* pour l'arracher au néant du naturalisme ou encore à la naïveté de

61. E. Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, G. Granel (trad.), Paris, Gallimard, 1976, p. 423.

62. *Ibid.*

63. R. Brisart, « Référence et traduisibilité chez Husserl. Approche phénoménologique de la commensurabilité du sens », dans R. Brisart et R. Célis (éd.), *La Voix des phénomènes. Contributions à une phénoménologie du sens et des affects*, Bruxelles, Publication des facultés universitaires Saint-Louis, 1995, p. 393-448.

64. *Ibid.*

l'empirisme. Si un projet épistémologique pour l'anthropologie pouvait être validable, il consisterait à construire les simulations et les schématisations des procédures de son savoir. Si « modèle » il doit y avoir, il ne relèverait plus de la conception logico-déductive par laquelle des lois universelles résulteraient de l'identité des cas. Les « modèles » anthropologiques seraient en mesure de « faire voir » une cohérence là où celle-ci ne se manifeste pas sur le plan empirique. L'anthropologue proposerait, à partir de son matériau (traces événementielles, enregistrements épars, observations discrètes...), des conjectures directement dépendantes de l'actuel fragmentaire dont il dispose. Des éléments impondérables et difficilement reproductibles y seront à l'œuvre. Car les sociétés et les cultures sur lesquelles nous aurons à travailler demain ne présentent plus ce caractère de pureté homogène propre à celles auxquelles certains ethnologues imputaient la qualité d'appartenir à une époque d'avant la rencontre⁶⁵. Nous serons contraints d'ajuster les échelles et les registres discursifs par accommodations successives et d'adopter des espaces de visibilité possibles et imaginaires.

La connaissance anthropologique, relevant plus d'une mise en forme (une configuration) que d'une représentation des objets donnés, a vocation à transformer les phénomènes en objets de connaissance, mais une connaissance du sens dans la mesure où, dans les sciences sociales et humaines, celle-ci ressortit bien à un régime figural et indirect. L'objet anthropologique est moins thématique (régime de l'objet-classe doué de propriétés) que métaphorique⁶⁶. Par exemple, ces modèles ou « schématisations » pourraient intégrer les divers registres temporels à l'œuvre dans les sociétés et les cultures en respectant les processus de rétroaction, d'anticipation, d'accélération, de ralentissement, de mises en rythme, de dédoublement et de retours en boucle. Cette anthropologie plurielle de la temporalité mettrait en lumière les *hétérochronies* constitutives de nos objets. Ainsi devrions-nous être en mesure de prendre en charge les moments de contact, de rencontre et de séparation entre des communautés sans

65. F. Afférgan, « Vers une anthropologie du post-colonialisme ? », *Ethnologie française*, t. XXXII, 4, oct.-dec. 2002 : *Outre-Mers : statuts, cultures, devenirs*, p. 581-588.

66. Voir pour toutes ces questions de modèles et de modélisations, l'excellent article d'A. Barberousse et P. Ludwig, « Les modèles comme fictions », *Philosophie*, 68, déc. 2000, p. 16-43.

les réduire au seul point de vue des uns (les dominés) ou des autres (les dominants). Car les cultures et les sociétés humaines inventent et construisent, au cours de ces moments, des combinaisons inédites induites de ces contacts⁶⁷.

Ces modèles ou schématisations offrent certes un caractère construit et hypothétique, paradigme « ni unique, ni éternel », qui ne nécessite plus de correspondance (directe et continue) au réel, mais seulement une efficacité « durant le temps de son utilisation, avant de faire place à un autre⁶⁸ ». Le « modèle » est un simple « objet de comparaison », comme une « règle graduée », « et non pas comme préjugé auquel la réalité ne pourrait pas ne pas correspondre »⁶⁹. Prenons, une fois de plus, l'exemple du modèle de la parenté, qu'une confusion malheureuse entre « traits communs » et « propriété commune » a contribué à rendre parfois inintelligible ou peu efficace. Ce n'est pas parce qu'il y a des « mères » partout que la « mère » est partout la même. Ce n'est pas parce qu'il y a des « mariages entre cousins croisés », ici ou là, que ces mariages sont les mêmes partout où ils ont été repérés⁷⁰. Il y a, dans le modèle de la parenté, confusion entre le trait commun et la propriété commune. Les « mariages entre cousins croisés » ou les « mères » forment seulement une *famille* dont les membres ont des ressemblances de famille (comme divers jeux appartiennent à la famille des jeux, bien qu'ils n'aient rien à voir entre eux : jouer à la marelle, avaler le maximum de saucisses en un temps record, se déguiser en Père Noël). La généralité d'un concept n'implique pas pour autant une propriété commune à tous les cas particuliers qu'il enveloppe ou qu'il subsume. Les différentes formes de mariage comme les différentes formes de jeux ont bien des *traits communs*, ce qui ne nous autorise pas à poser qu'ils ont des *propriétés communes*. Il y

67. F. Afférgan, « Vers une anthropologie du post-colonialisme ? », *Ethnologie française*, t. XXXII 4, oct.-dec. 2002 : *Outre-Mers : statuts, cultures, devenirs*, p. 581-588.

68. A. Soulez, « Comment lever l'inquiétude du philosophe ? Une question de modèle pour une méthode de synopsis », dans A. Soulez (dir.), *Dictées de Wittgenstein à Friedrich Wäismann et pour Moritz Schlick*, t. II : *Études critiques*, Paris, PUF 1997, p. 211-280 (p. 252).

69. Wittgenstein cité par J. Bouveresse, *Essais I. Wittgenstein, la modernité, le progrès et le déclin*, Marseille, Agone, 2000, p. 237.

70. F. Afférgan, « D'un certain ton adopté dans l'Université », *L'Homme*, 157, janv.-mars, 2001, p. 239-242.

a des *ressemblances* qui peuvent se chevaucher, rien de plus⁷¹. La progression vers la généralité d'abord, l'universalité ensuite, n'est ni pertinente ni légitime. Devant exclure toute quantification, c'est-à-dire toute extension de la loi par l'accumulation des cas, l'anthropologie travaille nécessairement dans l'exemplification et dans l'*intension* de l'événement dans l'acception où celui-ci est à lui-même son propre sens. À l'anthropologue incomberait la tâche de le reconstruire.

Le moment historique d'un tournant est peut-être parvenu à son terme : étudier non plus des identités enchâssées dans des sociétés et des cultures, mais des jeux insérés dans des « mondes ». Le monde ne tire son sens que des règles selon lesquelles les sujets qui y appartiennent jouent. Ce qui nous conduirait à poser autrement le problème du *pluralisme épistémologique*. D'une part, l'épistémologie suppose toujours une tentative de totalisation sauf à démontrer que plusieurs logiques épistémologiques peuvent cohabiter sans s'annuler ni se contredire, hypothèse toujours possible. D'autre part, un des problèmes les plus épineux que nous rencontrons dans la discipline, c'est la *balkanisation* de ses objets et de ses terrains, qui reproduit la plupart du temps la division, plus ou moins artificielle, en aires culturelles : un africaniste a souvent du mal à comprendre un océaniste, s'il n'y a pas un langage commun. Or, celui-ci, dans la mesure où la méthode est toujours d'ordre empirique et dépend de chaque chercheur, ne peut participer que d'une réflexion épistémologique commune, à vocation universelle, et qui serait en mesure de poser les deux problèmes suivants : quels sont les fondements rationnels de l'anthropologie ? et, y a-t-il

71. L. Wittgenstein, *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, M. Goldberg et J. Sackur (trad.), C. Imbert (préf.), Paris, Gallimard, 1996, p. 57 (cahier bleu) : « La tendance à chercher quelque chose de commun à toutes les entités que nous subsumons communément sous un terme général – nous avons tendance à penser qu'il doit par exemple y avoir quelque chose de commun à tous les jeux, et que cette propriété commune justifie que nous appliquions le terme général "jeu" à tous les jeux ; alors qu'en fait les jeux forment une famille dont les membres ont des ressemblances de famille. Certains d'entre eux ont le même nez, d'autres les mêmes sourcils, et d'autres encore la même démarche ; et ces ressemblances se chevauchent. L'idée qu'un concept général est une propriété commune à ses cas particuliers se rattache à d'autres idées primitives et trop simples sur la structure du langage. Elle est comparable à l'idée que les propriétés sont des ingrédients des choses qui ont ces propriétés ; par exemple que la beauté est un ingrédient de toutes les belles choses, comme l'alcool l'est de la bière et du vin, et que par conséquent nous pourrions avoir de la beauté pure, qui ne serait pas frelatée par quelque chose de beau. »

une possibilité de procéder au relevé généalogique et historique des catégories anthropologiques et de les légitimer ?

On n'échappera donc pas, à l'avenir, à la question du *pluralisme épistémologique* puisque c'est en ces termes que d'autres cultures (celles précisément sur lesquelles nous travaillons) posent souvent les problèmes des savoirs sur leur société. Par ailleurs, c'est bien ce *pluralisme épistémologique* qui conditionne la « possibilité du comparatisme ». Ce qui n'exclut nullement l'horizon d'un universalisme, mais désormais non déterminé par une expérience historique singulière⁷². Autrement dit, un pluralisme épistémologique associé à un horizon universel permettrait de déplacer la recherche d'un cadre de référence à l'autre en évitant le réductionnisme.

Ce cadre épistémologique propre à l'anthropologie sociale et culturelle relèverait alors moins d'une métaconnaissance que d'une réflexion sur les cadres pluriels des savoirs autorisant la traduction, le changement d'échelle et un comparatisme plus équitable et mieux fondé⁷³.

L'anthropologie partagerait-elle alors le même espace épistémologique que ses consœurs les plus proches : la sociologie et l'histoire ? En tout cas, participant du récit lié au langage naturel (l'histoire), mais ressortissant aussi à une exigence modélisante dont elle ne peut se déprendre, ancrée qu'elle est dans l'observation objectivante des données brutes (la sociologie), elle se tient pour le moment dans cet entre-deux, empruntant aux deux modèles, mais jusqu'à quand ?

À quel titre peut-on alors affirmer que l'anthropologie relève encore de ce que les institutions appellent une discipline ? Et la catégorie de discipline elle-même offre-t-elle aujourd'hui suffisamment de garantie pour fonder scientifiquement des contenus rassemblés en une même unité : l'humain ?

Karl Popper s'est longuement interrogé sur la notion de discipline qui n'existerait pour lui que parce que « les théories que nous construisons pour résoudre nos problèmes ont une tendance à croître

72. B. Jewsiewicki, « Pour un pluralisme épistémologique en sciences sociales », *Annales*, vol. LVI, 3, mai-juin 2001, p. 625.

73. N. Thomas, « Épistémologies anthropologiques », *Revue internationale des sciences sociales*, 153, sept. 1997, p. 359-380 (p. 376).

au sein de systèmes unifiés⁷⁴». Si nous devons suivre la réflexion de Popper, force serait alors d'admettre que l'anthropologie ne répond pas à ces conditions puisque les théories qu'elle enveloppe ne représentent pas de systèmes unifiés. De même si l'on devait retenir les critères classiques qui permettent de circonscrire une discipline, il apparaît évident qu'aucune communauté de concepts ou de méthode n'est à même d'en rendre compte et de les unifier. Pour autant, doit-on jeter le bébé avec l'eau du bain ?

Si le constat d'une discipline éclatée ne fait plus de doute aujourd'hui, et s'il convient de rejeter la solution postmoderne d'une dissolution de l'anthropologie dans un espace plus englobant où elle perdrait complètement ce qui lui reste d'identité, l'exigence d'une reconstruction devrait alors s'imposer. L'anthropologie aurait toutes les chances de se réédifier sur des bases plus saines si elle consentait à prendre en compte cela même qu'elle a toujours laissé sur ses marges : les frontières labiles, les interfaces avec les autres disciplines comme l'histoire, la sociologie ou la philosophie, les terrains instables, les sociétés et les cultures en situation de contact, les objets flous ou glissants⁷⁵... Cependant, avant même d'initier une telle entreprise, il importe qu'elle se tourne vers ses propres fondements, son histoire et les modalités de ses procédures narratives afin qu'elle en examine le parcours et la légitimité : un programme de recherche sur l'auto-réflexivité de sa disciplinarité en quelque sorte.

74. K. Popper, *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1963, p. 67 (notre traduction).

75. Voir pour la question essentielle de la définition d'une discipline, D. Andler, « L'ordre humain », dans D. Andler, A. Fagot-Largeault et B. Saint-Sernin, *Philosophie des sciences*, vol. II, Paris, Gallimard (Folio essais), 2002, p. 692-695.

Humains et animaux : la construction de la nature et de la culture, de l'identité et de l'altérité

Annamaria Rivera

Le paradigme naturaliste et son dualisme constitutif

Par l'intermédiaire des animaux, les humains se sont toujours pensés et ordonnés eux-mêmes, ainsi que les autres et la réalité tout entière, et ils ont construit leur identité. La façon de penser les autres vivants a été un indice décisif de leur conception et leur représentation du monde. L'animal, en somme, a toujours été non seulement un opérateur symbolique fondamental, mais aussi un révélateur des différentes cosmologies et ontologies.

Avant d'entrer dans le raisonnement, il faut souligner tout d'abord que la pensée occidentale moderne a été marquée, malgré certaines exceptions notables, par la tendance à penser en termes dichotomiques, en polarités opposées, le rapport nature-culture et animalité-humanité, en dissociant des *sujets humains* et des *objets non humains*, en réifiant ces derniers, en niant que les non-humains aient un « monde », des cultures, une « histoire ».

Cette dichotomie est habituellement articulée en fonction d'une série d'oppositions binaires telles qu'inné/acquis, hérité/environnement, instinct/intelligence, spontané/artificiel... Ces oppositions – totalement arbitraires – découlent d'une idéologie étroitement liée à une forme particulière de rationalité qui n'interroge ou ne remet que rarement en question son propre arbitraire ou sa partialité. Comme l'écrivait Roy Wagner, ce qui est arbitraire et imposé n'est pas uniquement la culture de l'être humain, qui, comme son être physique, est aussi bien naturelle que consciemment créée, mais également la distinction entre nature et culture, qui n'est autre qu'un produit de notre vision du monde particulière. Et il ajoutait :

« Nous créons la nature et nous nous racontons des fables sur la façon dont la nature nous crée ¹. »

Il faut insister : le paradigme naturaliste, avec son dualisme constitutif, qui est à la base de la pensée moderne occidentale, n'est « que l'une des expressions possibles des schèmes plus généraux gouvernant l'objectivation du monde et d'autrui ² ». Il appartient donc à une ontologie tout à fait *particulière*, « non seulement parce qu'elle est dépourvue de sens pour tous autres que les modernes, mais aussi du fait qu'elle apparaît tardivement au cours du développement de la culture occidentale elle-même ³ ».

Il convient pourtant de préciser que la conception dualiste dominante a très souvent été mise en question par un courant diffus et minoritaire qu'on peut définir comme « continuiste » ou, selon l'expression de Philippe Descola ⁴, « gradualiste ». À partir de Montaigne, qui à maintes reprises a contesté l'idée d'une suprématie intellectuelle et morale des humains sur les autres animaux, ce courant a cherché à affirmer la continuité entre ce qu'on nomme « culture » et ce qu'on nomme « nature » et entre les différentes manifestations du vivant.

Les dichotomies nature/culture et animalité/humanité sont au fondement même de l'anthropologie. L'anthropologie scientifique contemporaine, en effet, a trouvé sa propre raison d'être dans un concept de culture élaboré sur la base d'une logique contrastive qui oppose nettement la culture à la nature, un concept qui s'est étendu au point de pouvoir comprendre – par contraste justement – tout ce qui n'est pas la nature. La démarcation nature/culture a donc servi à fonder l'identité même de l'anthropologie comme discipline scientifique. En vérité, c'est dès sa naissance – comme le souligne encore Descola – qu'elle a emprunté à la philosophie la réduction « de la multitude des existants à deux ordres de réalité hétérogènes, lui fournissant même, grâce à des pléthores de faits recueillis sous toutes les latitudes, la garantie d'universalité qui lui faisait encore défaut ⁵ ».

1. R. Wagner, *L'invenzione della cultura* (*The Invention of Culture*, Chicago, The University of Chicago Press, 1975, éd. revue 1981), Milan, Mursia, 1992, p. 164.

2. P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard (Bibliothèque des sciences humaines), 2005, p. 13.

3. *Ibid.*, p. 12-13.

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*, p. 10.

Même si une riche et solide tradition de réflexions et de recherches ethnographiques s'est penchée sur les relations entre les humains et les animaux (qu'il suffise de penser à Evans-Pritchard, à Lévi-Strauss, à Leach, à Descola lui-même...), l'anthropologie dans son ensemble a très rarement dépassé la dimension de l'*anthropos*, qui en est constitutive, reléguant les non-humains à un rôle marginal de figurants dans l'entourage des sociétés humaines.

Pour rendre profondément raison des relations que les humains entretiennent avec les non-humains ainsi qu'avec eux-mêmes, l'anthropologie devrait avant tout relativiser sa cosmologie et son ontologie de référence, étroitement ancrées à un contexte tout à fait spécifique, soit en interrogeant l'invention et la construction du concept de nature propre à la pensée moderne occidentale, soit en comparant et en relativisant les différentes manières de penser, dans les diverses sociétés, la relation entre nature et culture et, en particulier, celle entre humains et non-humains.

Nous ne pouvons pas plus nous contenter d'affirmer – comme cela se fait encore dans certains manuels d'anthropologie – que «l'homme n'est pas un animal qui se limite à se nourrir, à se reproduire, à combattre...». Un tel énoncé est rassurant précisément parce qu'il érige des barrières indiscutables entre nous (les humains) et eux (les animaux), parce qu'il nous dit de façon péremptoire où placer la frontière entre nature et culture, parce qu'il ne met pas en question l'évidence du paradigme fondateur de l'anthropologie comme science de la culture. Mais il s'agit d'une affirmation simpliste et grossière qui, tout en postulant la «bestialité» des animaux, cache les aspects problématiques du rapport humanité-animalité et l'extrême variabilité de ses représentations. Cette manière de penser a, jusqu'à maintenant, empêché que l'anthropologie puisse inclure dans ses objets d'étude les collectivités des non-humains, liées aux sociétés humaines par une multiplicité infinie de corrélations factuelles et symboliques.

Le «cercle vicieux» de l'humanisme occidental

Dans l'avant-propos de la deuxième édition (1967) des *Structures élémentaires de la parenté*, Claude Lévi-Strauss parlait d'une «ligne de démarcation» entre la nature et la culture «ténue et tortueuse». Il se demandait si, loin d'être une donnée objective de l'ordre du monde, cette ligne de démarcation n'était pas plutôt «une création artificielle

de la culture humaine, une œuvre défensive» créée par l'humanité – ou, plus précisément, par une partie de l'humanité – dans le but d'affirmer sa propre existence et de fonder sa propre identité d'espèce tout en revendiquant sa propre originalité. Déjà dans son discours en commémoration de Rousseau⁶, il avait évoqué le «cercle vicieux» introduit par l'homme occidental avec la séparation radicale entre l'humanité et l'animalité, qui aurait servi plus tard à exclure de la première d'autres hommes et à construire un humanisme réservé à des minorités toujours plus restreintes. Et, plus tard, en reprenant le même thème dans sa conférence, célèbre et controversée, présentée à l'Unesco en 1971, «Race et culture⁷», il remarquait que cette séparation radicale, opérée par l'humanisme occidental, avait permis que soient rejetées, hors de frontières arbitrairement tracées, des fractions de l'humanité toujours plus proches.

En s'inspirant de la pensée de Rousseau, Lévi-Strauss affirme que c'est parce que l'homme s'éprouve primitivement identique à tous ses semblables (parmi lesquels les animaux) qu'il acquerra, par la suite, la capacité de se distinguer et de les distinguer, c'est-à-dire de prendre la diversité des espèces pour support conceptuel de la différenciation sociale. Cette affirmation constitue une prémisse, brillante et indispensable, pour chercher à opérer un dépassement de la logique dichotomique qui oppose la nature et la culture et pour tenter de construire un parcours qui se sépare tant de l'humanisme orgueilleux, construit en réalité sur le rejet de toute altérité, que des naturalismes qui projettent sur l'altérité animale l'automatisme aveugle et spontané de la société industrielle capitaliste ou la nostalgie, née en son sein même, d'un ordre imaginaire primordial et instinctif. Lévi-Strauss énonce, en substance, que la condition de la naissance de la culture réside dans cette communauté originelle. L'identification avec tous ses semblables, avec la totalité des êtres sensibles, précède la conscience des oppositions entre humain et non-humain puis entre moi et les autres : c'est une expérience d'identification que l'homme, ajoute-t-il, n'oubliera jamais.

6. C. Lévi-Strauss, *Structures élémentaires de la parenté*, Paris, Éd. de l'EHESS. Cet avant-propos a été réédité dans C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973, rééd. Pocket (Agora), 1998.

7. Éditée ensuite dans C. Lévi-Strauss, *Le Regard éloigné*, Paris, Plon, 1983.

Cette hypothèse n'est pas du tout extravagante, si l'on considère que l'idée de cette communauté originelle est à la base de la plupart des cultures humaines et surtout des cultures fondées sur des ontologies et des cosmologies animistes ou totémistes ; et si l'on observe que les recherches dans le domaine de la psychologie cognitive montrent que les petits enfants classent les humains et les animaux dans une même catégorie ontologique « formellement homologue à ce que nous pourrions définir comme une personne ⁸ ».

En nous gardant bien de prendre à la lettre l'affirmation de Lévi-Strauss, nous pouvons la considérer comme une métaphore : née grâce à un acte de transcendance de la nature, la culture ne peut se passer du soutien conceptuel et symbolique qui lui est offert par celle-ci. En outre, le totémisme, l'animisme et plus généralement la pensée sauvage – qui, comme Lévi-Strauss l'a montré, est une prérogative transculturelle – révèlent, bien que dans des formes très variables, que le sentiment de la proximité et de la communauté avec les autres êtres vivants est – malgré la rupture représentée par ce petit fragment qu'est la pensée occidentale moderne – un universel anthropologique.

Cet universel n'est pas seulement au fondement de la pensée taxinomique et symbolique, mais il possède également une dimension affective : le rapport affectif avec les animaux de compagnie n'est absolument pas un « luxe » exclusif de la société du bien-être, mais appartient à cette « part maudite », pour le dire dans les termes de Bataille⁹, que les sociétés exotiques, y compris les groupes vivant à la limite de la survivance, savent soustraire à la sphère de l'utilitaire et consacrer à la sphère du sens.

La bestialité des autres et « la bestialité qui est en nous »

Animalité et humanité renvoient à des concepts qui transcendent la pure taxinomie et qui ont une valeur plus normative que descriptive. Ils « désignent avant tout une condition, une situation à l'intérieur d'une hiérarchie, un statut. On pourrait presque dire qu'"animalité"

8. P. Descola, « Des proies bienveillantes. Le traitement du gibier dans la chasse amazonienne », dans F. Héritier (dir.), *De la violence II*, Paris, O. Jacob, 1999, p. 19-44, (p. 31).

9. G. Bataille, *La Part maudite*, précédé de *La Notion de dépense*, Paris, Éd. de Minuit, 1967.

et “humanité” sont des signifiants dont les signifiés varient¹⁰». Et c’est pour cette raison qu’ils se situent dans un espace symbolique coextensif à celui qui fonde la distinction nous/eux et la construction de l’identité du groupe. Dans ce contexte, la variante constituée par la dichotomie domestique/sauvage revêt une importance particulière. Elle représente l’altérité sous toutes ses formes : celle de la nature, de l’autre vivant, de l’autre homme, de l’autre soi-même¹¹.

Les attitudes ethnocentriques spontanées, communes à la plupart des populations humaines, conduisent à considérer son propre groupe comme l’humanité par excellence, et parfois à rejeter dans la nature, au-delà du cercle qui définit la culture, les autres groupes et ceux qui ne sont pas conformes aux normes et aux valeurs de sa propre société. Cet «égocentrisme collectif» (pour reprendre la définition lévi-straussienne de l’ethnocentrisme) se reflète non seulement dans la sphère du mythe et du rituel, mais également dans les noms par lesquels on s’autodésigne comme groupe et on désigne les autres. Les exemples sont nombreux d’ethnonymes dont la signification renvoie à l’autoattribution exclusive de l’humanité («les hommes», «le peuple», «les êtres humains»...) et à l’attribution aux étrangers ou aux groupes voisins de caractéristiques ou même d’une essence qui les placent sur le versant de la nature, de la sauvagerie, de l’animalité.

La dichotomie domestique/sauvage sert à connoter également l’altérité intrinsèque à chaque être humain. L’idée que dans l’homme, si cultivé soit-il, dorme une bête qui menace de se réveiller est très répandue dans les cultures européennes, non seulement au niveau du sens commun mais également dans des élaborations culturelles sophistiquées et dans des théories scientifiques. Cette idée si commune a trouvé en Europe sa traduction mythique dans la croyance en la lycanthropie, qui constitue une des variantes du mythe universel de la métamorphose de l’homme en animal. La figure du loup-garou – très répandue dans le folklore européen, où elle est attestée depuis le haut Moyen Âge – témoigne de la persistance d’une telle croyance en la possibilité d’émergence de la bestialité dans l’humain. Elle est donc une figure mythique qui, s’étant probablement modelée sur des cas

10. F. Burgat, «La logique de la légitimation de la violence : animalité *vs* humanité», dans F. Héritier (dir.), *De la violence II*, Paris, O. Jacob, 1999, p. 45-62.

11. E. Fiorani, «Domestico/selvaggio», dans R. Marchesini (dir.), *Zoantropologia. Animali e umani : analisi di un rapporto*, Côme, Red edizioni, 1999, p. 188-214 (p. 188).

réels de pathologie psychiatrique, a assumé la fonction de représentation projective et de bouc émissaire, endossant le désordre, les pulsions agressives et antisociales qui attentent à l'ordre de la société¹².

L'évasion dans la bestialité est une structure de l'imaginaire assez courante, dont un des modèles principaux est constitué par le dionysisme. Les fidèles de Dionysos – par excellence le dieu de la fécondité et du désordre, le dieu étranger, expression de la puissance féminine, subversive et nocturne – tentaient « d'échapper à la condition humaine par une véritable régression, une fuite dans la bestialité¹³ ». Les adeptes de ce dieu, et en particulier les ménades ou bacchantes – sous l'effet de la *mania*, le ravissement extatique attribué à la possession divine – se livraient au moment suprême de l'extase à une chasse effrénée qui culminait dans le démembrement à mains nues des animaux et dans la consommation de leur viande : un acte de bestialité extrême qui conduisait en même temps à effacer toute distance entre le divin et l'humain¹⁴. Il faut rappeler, entre autres, que l'ambivalence de l'état dionysiaque s'incarnait dans les animaux participant au cortège du dieu : le lynx, le lion, la panthère, bêtes sauvages et féroces ; le taureau, l'âne, la chèvre, animaux domestiques symbolisant la fécondité.

Cet exemple concourt à montrer que les concepts d'humanité et d'animalité étant variables historiquement et suivant les cultures, leurs ontologies et leurs cosmologies, notre « part bestiale » peut également être connotée positivement, au point d'être conçue comme la condition nécessaire à la suppression des barrières entre l'humain et le divin. Dans notre culture également, la « bête qui est en nous » peut prendre la valeur d'une métaphore qui fait allusion aux forces pulsionnelles érotiques, spontanées, créatives se logeant en chacun de nous, mais réprimées par un excès de civilisation et d'éducation ou par la condition d'aliénation propre à l'homme occidental moderne. Cette façon de concevoir la « bestialité humaine » a connu et connaît encore de nombreuses variantes, romantiques, néoromantiques, irrationalistes

12. Voir B. Hell, *Le Sang noir. Chasse et mythe du Sauvage en Europe*, Paris, Flammarion, 1994, p. 120-130 et M.-H. Champion, « La lycanthropie », dans B. Cyrulnik (dir.), *Si les lions pouvaient parler. Essais sur la condition animale*, Paris, Gallimard, 1998, p. 1394-1405.

13. G. Balandier, *Le Désordre. Éloge du mouvement*, Paris, Fayard, 1988, p. 131.

14. Voir M. Detienne, « Dionysos », dans Y. Bonnefoy (dir.), *Dictionnaire des mythologies*, Paris, Flammarion, 1981, p. 300-307.

jusqu'à la variante de Konrad Lorenz pour qui l'infidélité ou la surdité de l'homme moderne à ses propres instincts le mènera inéluctablement vers la catastrophe : dans ce cas, l'animalité est en quelque sorte conçue comme « garante de l'ordre¹⁵ ». Le plus souvent, toutefois, le thème de la férocité renaissante – dans la culture occidentale particulièrement, mais également dans certaines cultures exotiques – est mis au service des discours tendant à stigmatiser les *autres*, les différents, les déviants, ceux qui sont considérés comme étranges et non compatibles avec la norme de la société dominante.

Ce motif, si antique qu'il était déjà présent chez Platon, a connu une fortune extraordinaire dans tout l'imaginaire occidental. Que l'on pense seulement à sa récurrence dans la littérature de la fin du XIX^e siècle : parmi les nombreux exemples, il suffit de se rappeler *La Bête humaine* de Zola et *The Strange Case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde* de Stevenson. Ce thème, bien que n'étant pas né avec le darwinisme, a reçu, gr  ce à ce dernier, une légitimation scientifique et une impulsion renouvelée. Le darwinisme, en substance, « s'est limité à donner un visage plus ou moins simiesque » à la bête qui sommeillait en l'homme, en en faisant un ancêtre non plus mythique mais historique¹⁶.

Il faut préciser que la théorie darwinienne a inspiré une gamme très diversifiée de comportements envers les animaux et envers « la bête qui est en nous ». La découverte d'une origine commune à toutes les espèces aurait pu suggérer – et a effectivement suggéré à certains penseurs – une éthique du respect envers tous les êtres vivants : Darwin lui-même a exprimé à plusieurs reprises sa propre sympathie envers les autres créatures. Il est toutefois indubitable qu'un darwinisme abusif a offert à des hommes de science, sociologues et écrivains la possibilité d'élaborer « une version naturaliste de la doctrine du péché originel¹⁷ » : de la doctrine de la chute originelle on passe à celle qui théorise le danger toujours menaçant que certaines « races », catégories sociales ou individus retournent à la condition de férocité de laquelle l'homme s'est péniblement sorti.

15. C. Guillaumin, *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de Nature*, Paris, Côté-femmes, 1992, p. 161.

16. A. La Vergata, « Il diavolo e il babbuino. L'uomo, la bestia e il darwinismo », dans L. Battaglia (dir.), *Lo specchio oscuro : gli animali nell'immaginario degli uomini*, Turin, Sayagraha, 1993, p. 119-134 (p. 122).

17. *Ibid.*, p. 123.

Le danger de la dégénérescence, thème récurrent dans la littérature du XIX^e et du XX^e siècle, et en particulier dans les théorisations racistes et paracistes, est au fond caractérisé par une idée de ce genre. L'eugénisme galtonien, qui prétendait améliorer la « race » en la libérant des éléments « tarés » dans lesquels subsistait le passé féroce ; la psychologie des foules de Gustave Le Bon, qui théorisait l'irrésistible force des réminiscences ataviques agissant dans les comportements de masse et en déterminant la « férocité sanguinaire » ; la théorie lombrosienne qui expliquait la « dégénérescence » des criminels, fous et autres déviants comme le fruit de la reviviscence des caractères ataviques, ces théories sont toutes traversées par le mythe obsessionnel, toujours courant, d'« une humanité éternellement sortant de l'animalité et éternellement menacée par l'emprise de l'animalité »¹⁸.

La version évolutionniste de la férocité renaissante (qui, entre autres, permettait de donner un vernis scientifique à la peur des luttes sociales et de la révolution), bien loin d'avoir disparu, à l'instar d'autres mythes du XIX^e siècle, perdure aujourd'hui non seulement dans l'imaginaire populaire, mais également dans des secteurs non marginaux de la culture contemporaine, de certaines éthologies à la sociobiologie, de la neurophysiologie à la psychanalyse. À propos de cette dernière, pensons simplement à la caractérisation freudienne du patrimoine instinctuel de l'homme comme noyau primitif et archaïque en conflit avec l'ego : un complexe d'impulsions sauvages qui, rejetées dans l'inconscient, saisissent chaque occasion pour émerger¹⁹. Le *ça* freudien représente la composante « animale » de la psyché humaine, un noyau de pulsions profondes, innées, enracinées dans le substrat biologique, que Freud, certainement pas par hasard, a dénommé avec le pronom *neutre* de la troisième personne, le même utilisé pour l'animal.

Si « la bête qui est en nous » revêt dans la culture occidentale moderne des connotations négatives ou fait allusion à des attributs comme l'instinct, la démesure, particulièrement sexuelle, l'agressivité sinon la férocité, c'est parce que notre civilisation a opéré préalablement une « bestialisation » de l'animalité, projetant sur celle-ci ses propres sentiments et ses propres tendances négatives et, plus particulièrement, l'idéologie

18. É. Balibar, « Racisme et nationalisme », dans É. Balibar et I. Wallerstein, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte, p. 54-92 (p. 83).

19. Voir A. La Vergata, « Il diavolo e il babbuino... », *op. cit.*, p. 124.

concurrentielle propre à la société capitaliste, niant ainsi toute forme de réelle proximité et de communauté avec les autres êtres vivants.

On pourrait objecter qu'il existe de nombreuses sociétés prémodernes chez lesquelles, comme nous l'avons dit, ceux qui sont en dehors sont représentés comme des adeptes de pratiques antisociales par excellence comme l'inceste ou le cannibalisme et, par conséquent, comme proches de certains animaux. Mais dans ces sociétés et dans d'autres du même type, un tel modèle d'opposition binaire, qui tend à catégoriser l'opposition nous/eux, n'implique pas nécessairement une connotation négative de l'animalité : dans certains cas, on s'humanise complètement ou même on se sacralise en se « rendant animal », en s'appropriant l'essence éventuellement sacrée de telle ou telle espèce animale.

Déshumanisation et bestialisation : le racisme

Dans la sémantique occidentale des rapports de domination, le recours à la métaphore de l'animalité est une tendance constante. Pour stigmatiser et inférioriser les autres ou l'autre sexe, le racisme et le sexisme recourent souvent aux figures métaphoriques de l'infra-humanité ou de la sous-humanité, construites sur la base de la référence à l'animalité, ou mieux encore à la *bestialité*, à savoir à la partie la plus obscure et négative attribuée à l'animalité.

La négation de l'individualité et de la singularité de l'autre (homme, femme, animal) institue une certaine analogie entre le racisme et le sexisme, d'une part, et, de l'autre, cette forme de « spécisme » qui s'est affirmée avec la logique industrielle et avec la réduction conséquente de l'animal à une marchandise et à un produit de consommation. L'*appropriation* des femmes, des *autres*, des animaux, c'est-à-dire leur réduction au statut de chose, de pur objet – matérialisée non seulement au niveau des pratiques sociales mais également au niveau de la pensée – est aussi possible parce que « les socialement dominants se considèrent comme dominant la Nature elle-même, ce qui n'est évidemment pas à leurs yeux le cas des dominés qui, justement, ne sont que les éléments préprogrammés de cette Nature²⁰ ».

20. C. Guillaumin, *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de Nature*, Paris, Côté-femmes, 1992, p. 49.

Comme l'écrit Adorno, dans un admirable aphorisme de *Minima moralia*²¹, « l'affirmation récurrente que les sauvages, les Noirs, les Japonais ressemblent à des animaux, ou à des singes, contient déjà la clé du pogrom ». Le racisme nazi faisait habituellement appel à un lexique relevant du domaine de la chasse ou de la zootechnique, utile pour nier l'humanité des « races inférieures ». Le jargon bureaucratique en usage dans les camps de concentration était fait de termes réifiant, normalement utilisés pour se référer aux animaux qui, à leur tour, étaient évidemment perçus et catégorisés comme des choses inertes de la nature. Primo Levi²² rappelle, par exemple, qu'à Auschwitz, « manger » se traduisait par *fressen*, verbe qui en bon allemand s'applique uniquement aux animaux.

La métaphore qui assimile à la bête le « sauvage », le « nègre », le juif, l'autre se révèle être un outil essentiel de la stratégie de déconstruction de l'unité du genre humain – une idée qui pourtant s'était progressivement affirmée dans la conscience commune européenne. Bien loin de rester reléguée dans le domaine de la description, cette métaphore entre dans le domaine de l'axiologie et de la prescription²³.

Pour remonter aux origines d'un tel emploi de la métaphore de l'animalité mise au service de la déshumanisation des autres, on pourrait rappeler la complexe taxinomie raciale que les Espagnols imposèrent au Nouveau Monde, après y avoir introduit la mythologie de la *limpieza de sangre*. Cette taxinomie prévoyait toute une série de classifications intermédiaires entre « Blancs » et « Noirs » – une pléthore de termes raciaux pour définir les Non-Blancs, c'est-à-dire les personnes socialement inférieures – dont la nomenclature était souvent tirée de celle relative aux animaux d'élevage. Il n'y avait pas seulement le *mulato* (« mulâtre »), terme qui, dérivant comme l'on s'en doute de « mule », cache la croyance – comme l'observait Léon Poliakov²⁴ – que les individus fruits du croisement

21. T. W. Adorno, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Turin, Einaudi, 1979 [1951], p. 117 (T. W. Adorno, *Minima moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, É. Kaufholz et J.-R. Ladmiral [trad.], Paris, Payot, 1980).

22. P. Levi, *I sommersi e i salvati*, Turin, Einaudi, 1986, p. 77.

23. A. Burgio, *L'invenzione delle razze. Studi sul razzismo e il revisionismo storico*, Rome, Manifestolibri, 1998, p. 557.

24. L. Poliakov (dir.), « Les fantasmes des êtres hybrides et la hiérarchie des races aux XVIII^e et XIX^e siècles », dans *id.*, *Hommes et bêtes. Entretiens sur le racisme*, Paris-La Haye, Mouton, 1975, p. 167-181 (p. 174).

entre Blancs et Noirs seraient stériles, puisque nés de deux espèces distinctes. Il y avait également le *barcino*, le *cambujo*, le *calpamulo*, le *cuatralbo*, le *jarocho*..., autant de termes d'origine zootechnique et plus généralement zoologique²⁵.

Paraphrasant Keith Thomas²⁶, selon qui la domestication est l'archétype de tous les liens de subordination, on pourrait avancer l'hypothèse que la domination et la chosification des animaux ont représenté le modèle premier de la réification, de la domination et de la hiérarchisation des êtres humains. C'est ce qu'affirme également Edgar Morin²⁷ quand il écrit que l'asservissement du monde animal a créé les modèles de l'asservissement de l'homme par l'homme. Probablement, le fait de percevoir, de considérer et de traiter les animaux comme des *choses* – des objets inertes, dominables, exploitables, exterminables – peut être considéré comme le modèle général ou du moins comme une métaphore synthétique de tous les processus de chosification qui investissent le monde des humains et du social. Comme le soulignait Poliakov²⁸, «les barrières interspécifiques [...] ont fini par trouver leur pendant [...] dans les barrières hiérarchisantes “interraciales”».

Ainsi que Lyotard²⁹ l'a suggéré, l'animal, qui pâtit d'une cruauté humaine indifférente et aveugle, qui est même privé de la possibilité de témoigner des souffrances qui lui sont infligées, est dans un certain sens «un paradigme de la victime». C'est sciemment que des écrivains et des penseurs profondément marqués par l'expérience et/ou la mémoire de l'extermination nazie ont cherché à représenter l'irreprésentable à travers la méditation sur le destin des animaux : la douleur muette, la souffrance sans paroles et sans raison infligée à d'autres créatures réussit à suggérer l'horreur de la chaîne de l'extermination planifiée ; la rationalité technique de l'élevage et de l'abattage des animaux contient en soi une logique évoquant celle qui a guidé les techniques de concentration et d'extermination.

25. Voir F. Ortiz, *El engaño de la razas*, La Havane, Editorial de Ciencias Sociales, 1975 [1946].

26. K. Thomas, *Dans le jardin de la nature. La mutation des sensibilités en Angleterre à l'époque moderne (1500-1800)*, Paris, Gallimard, 1985 [1983], p. 55.

27. E. Morin, *La Nature de la nature*, Paris, Seuil, 1977.

28. L. Poliakov (dir.), *Hommes et bêtes. Entretiens sur le racisme*, op. cit., p. 9 (préface).

29. J.-F. Lyotard, *Le Différend*, Paris, Éd. de Minuit, 1984, p. 38.

Suivant la sémantique de l'euphémisme homicide, l'extermination programmée selon une logique industrielle rigoureuse fut désignée par l'expression « donner une mort compatissante » afin d'éviter « des souffrances inutiles » ; l'abattage sériel d'animaux de boucherie dans des abattoirs aseptisés et automatisés, qui est prescrit par les lois des pays occidentaux les plus « avancés », est nommé et justifié comme « abattage humanitaire ».

Dans l'aphorisme de *Minima moralia* que nous avons déjà cité, Adorno³⁰ affirme que la possibilité du pogrom se décide au moment où l'œil d'un animal blessé atteint l'homme. L'obstination avec laquelle l'homme dévie son regard de celui de l'animal mourant « se répète sans cesse dans les cruautés commises sur les hommes, à propos desquelles les exécuteurs doivent toujours se confirmer à nouveau³¹ » que leurs victimes ne sont que des animaux. La profondeur de la réflexion d'Adorno, dans laquelle se conjuguent de manière exemplaire la *pietas*, la dénonciation et la rigueur de l'analyse, fait apparaître comme une désolante grossièreté la polémique opposant ceux qui ont à cœur le sort des autres vivants à ceux qui invoquent l'argument de la zoophilie des nazis et de leur législation en faveur des animaux, en nous proposant implicitement comme seule alternative la vivisection et l'abattage humanitaire.

Mais pourquoi donc – pourrions-nous nous demander en reprenant Adorno et Horkheimer³² – devrions-nous nécessairement accepter l'alternative entre Goering et Pavlov, choisir obligatoirement un des pôles vers lesquels tend la société industrielle capitaliste ?

Enfin, on peut observer que dans des courants éthologiques d'inspiration lorenzienne l'animalisation des êtres humains et la bestialisation des animaux trouvent un accomplissement scientifique notable. Que l'on pense en particulier à l'éthologue Irenäus Eibl-Eibesfeldt qui, usant abusivement d'exemples tirés du monde animal, ne fait que mettre en garde contre le danger que représente l'« invasion » des immigrants et des réfugiés, lesquels menaceraient la survivance génétique et culturelle de l'Europe. À ce propos nous ne pouvons

30. T.W. Adorno, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Turin, Einaudi, 1979 [1951], p. 117.

31. *Ibid.*

32. T.W. Adorno et M. Horkheimer, *Dialectique de la raison*, É. Kaufholz (trad.), Paris, Gallimard (Tel), 1974 [1947].

que partager l'observation de Colette Guillaumin selon laquelle dans certaines éthologies « s'exprime ce que ne connaissent que trop les groupes opprimés et dépendants : l'affirmation voilée de leur animalité. C'est, d'une certaine façon, l'autre face du processus, l'envers de l'anthropomorphisme. Car si le loup est un masque à l'homme dans le discours, que ce soit celui de la fable ou celui de l'éthologie, dans certains rapports sociaux de fait l'homme est traité en animal et disparaît sous la vache, la fourmi ou le singe³³ ». L'animalité – ou la bestialité, pour le dire plus précisément – de ceux qui sont en position dominée ou subalterne devient de la sorte la garantie de l'humanité de ceux qui sont en position dominante.

33. C. Guillaumin, *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de Nature*, Paris, Côté-femmes, 1992, p. 158.

Non-human primates

Frédéric Jouliau

Depuis une vingtaine d'années, une expression étrange « *non-human primates* » s'est diffusée au sein des communautés savantes des préhistoriens et des primatologues. Elle qualifie d'une nouvelle façon ceux que nous désignions auparavant sous les termes de « primates » ou de « singes ». Dans un premier temps d'utilisation, cette expression accusa la distance entre les hommes et les singes en cherchant à éviter toute confusion possible avec « le primate humain », expression utilisée précédemment¹. Nous pouvons faire l'hypothèse que le champ des études sur l'évolution de l'homme, concrétisé dès le XIX^e siècle avec la naissance de la préhistoire et avec le développement du darwinisme, parvient aujourd'hui à un tel stade de reconnaissance et d'intégration qu'il semble qu'il faut signifier de nouveau une différence ontologique remarquable.

Cette nouvelle formule, « *non-human primates* », illustre en fait à merveille la situation dans laquelle se trouvent engluées les études sur l'origine de l'homme. Elle montre par la négative, par l'abandon d'un ordre déictique et catégoriel sûr, les contradictions de la préhistoire des périodes anciennes. L'oxymoron joue sur différents plans et permet d'échapper aux taxonomies biologiques peu aptes à intégrer les paradoxes qui se faisaient jour depuis le début des années 1970. Les controverses disciplinaires sont aujourd'hui sans égal : pour les primatologues, les singes sont devenus chasseurs,

1. E. Morin, *Le Paradigme perdu : la nature humaine*, Paris, Seuil, 1973 ; E. Morin, M. Piattelli-Palmarini (dir.), *L'Unité de l'homme*, vol. I : *Le Primate et l'homme*, Paris, Seuil (Point), 1974.

artisans, sociaux et conscients d'eux-mêmes, alors qu'à l'inverse, les paléanthropologues décrivent parfois les premiers humains comme des êtres quasi arboricoles, charognards et sans langage ! Les schématisations, programmes scientifiques et malentendus sont désormais innombrables. Du côté des sciences sociales, et plus particulièrement d'une anthropologie ou d'une sociologie « symétrique », l'utilisation de l'expression « non-humain » est délibérée. Elle désigne tout ce qui dans l'ordre des affaires humaines renvoie à la nature, à la technique, aux objets, aux animaux, à toutes sortes d'existants « non humains » qui jouent dans les affaires humaines². Avec ce pied de nez verbal, il y a en fait le projet de réinscrire la nature objectivée (celle des sciences ou celle des conceptions prémodernes) dans l'ordre de la culture. Cette posture, détonante dans les sciences sociales, hormis quelques rares expressions, ne fit guère d'adeptes du côté des sciences de la nature³. Entre « non-humains » des sciences sociales et « primates non humains » de la primatologie, les liens sont ténus, explorés par quelques rares chercheurs⁴ précisément intéressés par les objets hybrides, ceux qui peinent à entrer dans les catégories usuelles. Ces objets, qui permettent d'aller de la nature à la culture, ou de la culture à la nature, impliquent de mettre en œuvre de nouvelles heuristiques et méthodes de terrain. Si les primates partagent un grand nombre de nos qualités et compétences (ils fabriquent par exemple des outils comme les hommes ou les préhommes), alors ils peuvent être également étudiés comme les hommes, selon des approches « étho-archéologiques » ou anthropologiques⁵. Cette ligne de pensée, aussi importante soit-elle, reste cependant marginale dans l'économie des recherches actuelles.

2. B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 1994.
3. S. Strum, *Presque humain. Voyage chez les babouins*, Paris, Eshel, 1990 [1987].
4. S. Strum et B. Latour, « Redefining the social link: from baboons to humans », *Social Science Information*, 26, 1987, p. 783-802 ; F. Joulain, « Peut-on parler d'un système technique chimpanzé ? Primatologie et archéologie comparées », dans B. Latour et P. Lemonnier (dir.), *De la Préhistoire aux missiles balistiques. L'intelligence sociale des techniques*, Paris, La Découverte, 1994, p. 45-64.
5. F. Joulain, « Comment étudier les origines de la culture », dans N. Journet (dir.), *La Culture. De l'universel au particulier*, Auxerre, Éd. Sciences humaines, 2002, p. 45-52.

De la difficulté de nommer

Si nous reprenons notre point de départ, l'expression « primates non humains » désigne également les singes en opposition aux hommes – qui appartiennent bien évidemment aussi à l'ordre des primates. Elle dénote en fait la difficulté qu'il peut y avoir à catégoriser et décrire des animaux « pour eux-mêmes » en même temps qu'elle signe la difficulté à rendre compte de la biappartenance de l'homme (tout à la fois « animal » et « humain »)⁶. Cette expression a dit pour un temps les limites de la science positive, elle a illustré les frontières de plaques entre les programmes et les cultures scientifiques opposés (naturaliste ou culturaliste) qui les sous-tendent. La diffusion de l'expression fut rapide et non questionnée. Elle constituait une formule facile propre à rendre compte de l'état compliqué des connaissances, mais aussi, dans un second temps, à déplacer vers d'autres *alter* les problèmes éthiques surgissant (l'extension des Droits de l'homme aux primates notamment)⁷.

La non-équivalence ou absence de hiérarchie de l'ordre taxonomique révélée par le *non-human primate* ne fut pas soulevée par les systématiciens de l'anthropologie biologique, peut-être parce qu'elle semblait secondaire dans l'économie de surenchère des origines de l'homme sans cesse en quête de plus ancien, de plus primitif, de plus étrange. Seule la prétendue spécificité ontologique de l'homme était moquée par certains biologistes – Robert Foley notamment, dans le titre de son livre *Another Unique Species*, en 1987⁸. Au milieu des années 1980, commençait également à se jouer un nouveau rapport de force et de légitimité entre sciences de la nature et sciences humaines, qui n'a, depuis lors, cessé de basculer au profit des premières, plus efficaces et valorisées.

Il convient par ailleurs de noter que les sciences humaines et sociales ont depuis trente ans abandonné le paradigme évolutionniste

6. T. Ingold, « The Animal in the study of humanity », dans *id.* (éd.), *What is an animal?* Londres, Unwin Hyman, 1988, p. 84-99.

7. P. Cavalieri et P. Singer, « The Great Ape project », dans R. Corbey et B. Theunissen (éd.), *Ape, Man, Apeman: Changing Views Since 1600*, Leyde, Leiden University, 1995, p. 367-376.

8. R. Foley, *Another Unique Species. Patterns in Human Evolutionary Ecology*, Harlow, Longman, 1987.

et cessé d'expliquer l'histoire longue des hommes, mais aussi, qu'elles ont délaissé le concept de culture comme instrument majeur pour travailler la comparaison des différentes formes de sociétés. La primatologie, la génétique et les neurosciences, en revanche, ont dans le même temps emprunté sans arrêt les concepts des sciences sociales, ceux de culture matérielle⁹, d'intelligence sociale¹⁰, de culture¹¹, d'évolution culturelle¹², d'empathie¹³ pour n'en citer que quelques-uns. Or, de façon simultanée, en milieu naturel ou en laboratoire, les biologistes découvraient l'ampleur des phénomènes épigénétiques qu'ils reformulent à présent dans les termes d'une anthropologie qui se voudrait « scientifique »¹⁴ à l'image de la génétique ou des neurosciences. Au cours du xx^e siècle, la biologisation de l'homme et des animaux va de pair avec une réduction positive, celle qui met l'accent sur une conception mécanique et métrique de l'animal. Dans le monde occidental moderne, les animaux ont été amputés de leurs capacités à penser, à éprouver, à vivre ensemble, à agir intentionnellement. Mais depuis peu, avec les exemples frappants qu'apportent l'éthologie et la psychologie animale, l'immense refoulé behavioriste s'expose désormais au grand jour et bouscule tant les sciences sociales que celles de la nature. Ces dernières, inadaptées dans leurs cadres et méthodes, sont obligées de prendre à leur compte un grand nombre d'observations et de conclusions de l'éthologie de terrain et rivalisent alors avec les sciences humaines sur leur propre domaine, celui de la définition de l'humain et de son négatif, l'animal. La doxa actuelle serait en résumé que les singes

9. W. C. McGrew, *Chimpanzee Material Culture. Implications for Human Evolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
10. R. Byrne et A. Whiten, *Machiavellian Intelligence. Social Expertise and The Evolution of Intellect in Monkeys, Apes, and Humans*, Oxford, Oxford University Press, 1988.
11. W.C. McGrew et C. Tutin, « Evidence for social custom in wild chimpanzee? », *Man*, 13, 1978, p. 234-251.
12. R. Boyd et P. J. Richerson, *Culture and The Evolutionary Process*, Chicago, The University of Chicago Press, 1985.
13. F de Waal, *Le Bon singe. Les bases naturelles de la morale*, Paris, Bayard éditions, 1997.
14. A. Mesoudi, A. Whiten et K. N. Laland, « Towards a unified science of cultural evolution », *Behavioral and Brain Sciences*, 29, 2006, p. 329-383.

pensent, font des outils, ont des cultures¹⁵. Toutes choses définitoires ou exclusives, il y a dix ou vingt ans, des humains et de l'humanité !

Ces conceptions sans nuance se sont installées aisément dans le monde savant anglo-saxon, mais également en France, tant les champs et les cultures scientifiques sont clivés et imperméables, tant les sciences humaines ont déserté – je le signalais plus haut – les questions évolutives et comportementales, ou alors, se sont alignées sur les sciences de la nature, tant aussi, le débat s'est déplacé de la sphère savante à la sphère publique où il ne peut être approfondi ou discuté. Mais, si les singes pensent, ont des sociétés, fabriquent des instruments, qu'en est-il alors du « propre de l'homme » ou à l'inverse, du « propre des singes » ? Cette question incessamment débattue par les vulgarisateurs¹⁶ fait-elle toujours sens pour les scientifiques, ou même, pour les philosophes ? Non, bien évidemment plus. Pour le praticien de l'archéologie ou de l'éthologie, elle est dépourvue d'intérêt, voire contre-productive. De même, les philosophes sont désormais ailleurs, davantage occupés à déconstruire le carcan anthropocentrique et à questionner les animaux en eux-mêmes¹⁷. En revanche, si l'on s'intéresse, comme on le fait dans ce livre, aux limites de l'humain, la question de l'originalité de l'homme constitue un point de départ adéquat pour saisir les enjeux de la question de l'humain dans le temps long, dans sa double dimension biologique et culturelle.

Car, en effet, en passant par les franges, par les limites, il est parfois plus aisé de caractériser au plus près les phénomènes hétérotropes, ceux qui n'entrent pas dans les cadres de pensée ou qui s'installent là où on ne les attend pas et qui résistent donc à une approche frontale. Dans le cas de figure évoqué, celui de la double nature de l'homme, prise dans l'histoire longue, l'approche par les limites est cruciale. Elle ne doit cependant pas se départir d'un questionnement sur la force toujours renouvelée de l'ontologie dualiste.

15. W. McGrew, *The Cultured Chimpanzee. Reflections on Cultural Primatology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

16. P. Picq, « Introduction », dans P. Picq et Y. Coppens (dir.), *Aux Origines de l'humanité*, vol. II : *Le Propre de l'homme*, Paris, Fayard, 2001, p. 13-25.

17. *Critique*, 375-376 : *L'animalité*, 1978 ; *Alter*, 3, 1995 ; F. Burgat, *Animal mon prochain*, Paris, O. Jacob, 1997 ; É. de Fontenay *Le Silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris, Fayard, 1998.

« Esscience »

Travailler la question des limites de l'humain peut se faire dans un cadre synchronique, ou diachronique, par la comparaison de matériaux, qui, même s'ils apparaissent comme hétérogènes (comportements, restes matériels, textes, images, paroles...), ont pour qualité principale d'être produits par des êtres appartenant à la même espèce et donc dotés de capacités anatomiques, intellectives ou expressives de même nature. En toute logique, la cognition historique pourrait s'aventurer dans l'espace préhistorique d'*Homo sapiens*, vers -100 000 ans. Au-delà, le socle cognitif et performatif commun des anté-*sapiens* et des *sapiens* devrait être soupesé, évalué, au cas par cas. Les outils épistémiques de l'histoire s'émousseraient-ils avec notre genre ? Vraisemblablement, mais ce serait là l'objet d'une autre réflexion.

Pour le paléolithique supérieur et pour les périodes antérieures, la préhistoire a pris le relais, mais non comme discipline historique. Même si elle ne cesse d'interroger ses sources matérielles, elle opère plus volontiers comme discipline carrefour qui use autant des ressources des sciences exactes (de leurs métriques du temps) et des sciences biologiques (de leurs conceptions du vivant et des phénomènes adaptatifs) que des sciences humaines (et de leurs conceptions de l'économie, du social et de la culture). De tels alliages sont d'une extrême complication, parfois cohérents et productifs, parfois non. À cela nous devons ajouter le fait que la préhistoire ne se départ pas non plus de grands schémas mentaux ou philosophiques sur la nature originale de l'homme, l'animalité, l'idée de progrès, ou le fonctionnement social. Ce cocktail bigarré mêle donc des conceptions et des façons de faire diverses et contradictoires. Les contradictions sont cependant souvent invisibles car marquées par une visée commune, j'entends le décryptage et l'analyse détaillée des restes matériels. En France la matérialité occupe toutes les énergies du champ et compromet bien souvent les orientations théoriques d'ampleur. Notons que les programmes de recherches sur les premières sociétés humaines sont la plupart du temps liés à des cadrages empiricistes (de la géologie, de la paléanthropologie ou de la technologie lithique) et ne font guère cas des dimensions sociales ; et encore moins, historiques. Les approches empirico-inductives – légitimées par la nature lacunaire des données – dominant sans réplique et illustrent les limites du dialogue entre sciences sociales, sciences du comportement et sciences de la terre. L'étude des premiers hominidés

aurait pourtant tout intérêt à se positionner de façon raisonnée à cette intersection disciplinaire. Mais tel n'est pas le cas, et il y a, soit ignorance respective des sciences sociales et des sciences de la nature, soit plus fréquemment, associations malheureuses d'idées naïves sur les origines de l'homme et d'heuristiques positives¹⁸. Ce constat pour dire que l'horizon heuristique et méthodique de l'évolution humaine mérite plus que jamais d'être défini et théorisé.

Comme pour l'anthropologie sociale, la préhistoire a hérité des deux grands dualismes nature/culture, animalité/humanité, qui sont des outils clés pour penser et structurer les données, séparer le géofact de l'artefact, débusquer, derrière la luxuriance de la vie ou les cribles taphonomiques, des traces de pensée intelligente, d'organisation raisonnée de la matière, débusquer en fait d'autres *sapiens*, d'autres nous-mêmes. L'ontologie bipolaire « nature/artifice » est toutefois peu propice à l'analyse de phénomènes, elle favorise à l'inverse l'analyse en termes de traits, de qualités, d'objets. Rappelons toutefois, si besoin était, que l'archéologie est censée étudier des phénomènes sociaux passés, des hommes vivant en société, et non uniquement des restes matériels, naturels ou artificiels. Pour le dire autrement, le cadre dualiste prête plus facilement le flanc à l'analyse réifiante qu'à celle des processus. Et si la *New Archeology* a fourni durant un temps (entre 1968 et 1988) une alternative crédible¹⁹ en se fondant sur l'analyse des processus, des dynamiques de changement et sur la modélisation, elle a aussi montré ses limites à traiter les questions d'archéologie ancienne (celle du plio-pléistocène en l'occurrence²⁰). Car elle aussi avait laissé en chemin le problème du dualisme et se fondait sur des analyses de traits discrets et définitoires de l'humain²¹ peu aptes à

18. Les travaux de Wiktor Stockowski illustrent l'ampleur des fictions rationnelles en la matière : W. Stockowski, *Anthropologie naïve, anthropologie savante. De l'origine de l'homme, de l'imagination et des idées reçues*, Paris, CNRS Éditions, 1994.

19. D. Clarke, *Analytical Archaeology*, Londres, Methuen, 1968 ; M. Schiffer, *Behavioral Archaeology*, New York, Academic Press, 1976 ; R. L. Binford, *For Theory Building in Archeology*, New York, Academic Press, 1977.

20. Période géologique caractérisée ici par la donne technologique, de l'apparition des premiers outils taillés autour de 2,6 Ma aux premières industries standardisées et régionalisées vers 1,6 Ma.

21. L. R. Binford *Bones: Ancient Man and Modern Myths*, New York, Academic Press, 1981 ; G. Isaac, « Cutting and carying: archaeologically emergence of the genus *Homo* », dans J. R. Durant (éd.), *Human Origins*, Oxford, Clarendon Press, 1989, p. 106-122.

exprimer les phénomènes de changement. Le long débat « chasse/charognage » qui partait d'un trait comportemental discriminant (la capacité ou l'incapacité des premiers hominidés à chasser) constitue l'avatar le plus remarquable de cette question principalement définie en termes qualitatifs²².

En définitive, et quelles que soient les impasses dans lesquelles peuvent mener les deux dualismes nature/culture et animalité/humanité, ils constituent bel et bien la toile de fond commune aux sciences de la nature et aux sciences de l'homme. Nous devons prendre en compte leurs effets structurants sur nos démarches analytiques sous peine de conserver durablement ce voile à l'interprétation.

Au commencement était...

Avant même de s'interroger sur « la » ou « les » cultures, l'anthropologie questionne les limites de l'humain et de l'humanité. Cet objet « premier » de l'anthropologie est parfois ignoré de la recherche française mais toujours sous-jacent et ressurgissant dès lors que la variable « temps » ou « origine » est évoquée. Et même si les manuels d'anthropologie français accusent plus volontiers les différences entre les sciences de la nature (physiques) et celles de la culture (sociales ou culturelles) que les manuels anglo-saxons, il n'en reste pas moins qu'un certain nombre d'ouvrages clés de la discipline prennent la question de l'humanité comme premier objet de l'anthropologie²³. L'objet second serait celui de la différence anthropologique (ou raciale)²⁴, les relations sociales et la question culturelle ne venant qu'ensuite. Il va sans dire que ces troisièmes objets correspondent à la majorité des activités et publications de l'anthropologie. Si je me permets ici de distinguer ces trois grands objets et programmes de l'anthropologie, c'est que l'ensemble des productions de la discipline

22. F. Joulia, « Chasse, charognage et hominisation », *Préhistoire et Anthropologie méditerranéenne*, II, 1993, p. 7-14.

23. T. Ingold, « Humanity and animality », dans T. Ingold (éd.), *Companion Encyclopedia of Anthropology*, Londres, Routledge, 1994, p. 14-32.

24. W. Stoczkowski débusque les failles de l'anthropologie biologique et de l'anthropologie sociale en matière d'altérité et de différence raciale : « La pensée de l'exclusion et la pensée de la différence : quelle cause pour quel effet ? », *L'Homme*, 150, 1999, p. 41-57.

se trouve en général non hiérarchisé, ou bien hiérarchisé d'un point de vue méthodique (ethnographie, ethnologie, anthropologie). À l'inverse, une structuration en fonction des macro-objets (l'humain, les hommes, les hommes en relation) de l'anthropologie permettrait d'organiser le champ et les actions de recherches en traversant, qui plus est, les barrières disciplinaires.

Ne négligeons pas non plus que l'anthropologie moderne travaille l'originalité humaine non en termes ontologisés et réifiés, autrement dit « dans des cultures »²⁵, mais par l'analyse des rapports des hommes entre eux (en tant qu'êtres sociaux) et dans leurs rapports au monde, selon différentes conceptions et praxis.

Nous l'avons suggéré plus haut, la préhistoire, par contraste avec l'anthropologie, est plus focalisée. Elle pose la question de l'humain et de l'humanité en termes d'origine, elle cherche à trouver les marques matérielles dans le temps et l'espace, à identifier les grandes étapes du changement. Dans ce cadre, l'approche dualiste a parfois servi d'instrument de structuration des observations. En opposant qualités d'hommes et qualités d'anthropoïdes, certains pouvaient caractériser les traces matérielles selon deux classes distinctes et vérifiables sur les données de terrain²⁶. Dans d'autres cas, bien plus rares, les chercheurs tentaient de modéliser les comportements des hominidés anciens²⁷. Peu de temps après (fin des années 1980-début 1990) l'impact de l'homme sur l'environnement a été théorisé et mis en mots sous le vocable de l'écologie, avec les notions « d'anthropisation du milieu » ou « d'anthroposystème » par exemple. De telles tentatives, plus scientifiques et maîtrisées, mêmes si elles intégraient une « hybridité » sociale et naturelle, séparaient d'abord une nature « vraie » du phénomène humain et réintroduisaient de fait une action en boucle de l'homme sur ladite nature. Sous de nouveaux mots et oripeaux, le clivage dualiste redonnait de la voix.

25. T. Ingold, « Commentaire de "Chimpanzee and human cultures" de C. Boesch, M. Tomasello », *Current Anthropology*, 39 (5), 1998, p. 606-607 ; F. Joulain, « Techniques du corps et traditions chimpanzières », *Terrain*, 34, 2000, p. 37-54.
26. G. Isaac, « The archaeology of human origins: studies of the Lower Pleistocene in East-Africa 1971-1981 », dans F. Wendorf (éd.), *Advances in World Archaeology*, vol. III, New York, Academic Press, 1984, p. 1-87.
27. J. Sept, « Archaeological evidence and ecological perspectives for reconstructing early hominid subsistence behavior », dans M. Schiffer (éd.), *Archaeological Method and Theory*, vol. IV, New York, Academic Press, 1992, p. 1-56.

Je rappellerai une fois encore la force opératoire de l'approche duelle qui a permis, sur la base des deux dyades, animalité/humanité, nature/culture, de structurer en les opposant deux termes ou deux ensembles de termes pour lesquels on donna une valeur définitoire (*tekhnê*, *logos*, du côté humain, dépendance, irresponsabilité, du côté animal). Des traits particuliers (bipédie, capacité cérébrale, outil transformé, langage, etc.) ont également permis de marquer depuis 150 ans la ligne de partage entre l'animalité et l'humanité. Cette démarche réductrice et sécante est pertinemment critiquée et rejetée par certains aujourd'hui (la contribution de la sociologie latourienne en donne un exemple ; les approches historiques et anthropologiques de cet ouvrage qui visent à démonter et à comprendre les ressorts de la boîte ontologique en donnent un autre, aussi probant). Mais, dans bien des cas, le dualisme est traité de façon caricaturale. Des objets qui ont cessé d'exister dans le secteur de la recherche depuis plusieurs décennies sont vainement critiqués. En bref, ne mésestimons pas les apports du dualisme, non dans ses dimensions idéelles, représentationnelles ou sociales – elles sont omniprésentes dans nos cultures –, mais dans la structuration des faits de science. C'est parce que les préhistoriens ont défini ou prédéfini des types, parce qu'ils ont anthropisé le monde matériel, parce qu'ils ont pu séparer le « fait de main et d'esprit d'homme » des produits de la nature qu'ils ont pu progresser efficacement sur certaines questions. L'anthropocentrisme qui va de pair avec le dualisme nature/culture a permis à la science moderne d'écarter le créationnisme. Il a en revanche binarisé les logiques d'entendement et d'opération. Cette pensée occidentale et moderne de partage du monde que Philippe Descola désigne sous le terme de « naturalisme²⁸ » accuse l'artefactualisation et l'externalisation des capacités humaines. Les processus d'extention de qualités organiques humaines dans des artefacts, postulés par Leroi-Gourhan, ont malheureusement très peu été compris ni encore moins mis en pratique par la préhistoire des trente dernières années. Cette préhistoire a endossé une partie du programme – celui qui reconnaît sa place au geste, au processus face à l'idée et à l'esprit – mais a négligé les fondements théoriques (organicismes et évolutionnistes) co-occurents des changements d'états – du poisson au *sapiens*. L'image de l'outil a continué de parasiter le travail scientifique, l'artefact n'a pas été dénué de ses

28. P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

attributs anciens, il a continué de faire signe, signe discriminant de l'humain. Malgré les innombrables publications, les primates sont restés du côté de la nature déterminée, tout au moins pour la préhistoire française²⁹. Aussi, dès lors que certains d'entre nous ont reconnu ces primates comme « artisans », les repères orthonormés du paléolithique ont vacillé. Les chimpanzés devinrent de fabuleux challengers, de merveilleux chevaux de Troie pour repenser l'ordre catégoriel des champs de la préhistoire et de l'anthropologie. Mais pas seulement. En les observant, en mettant en évidence depuis une vingtaine d'années la complexité de leurs conduites, la variabilité étonnante de leurs « industries » lithiques ou ligneuses, des pistes alternatives de travail et d'interprétation se sont logiquement ouvertes.

Les artefacts ou les comportements communicationnels des anthropoïdes sont originaux – en partie partagés par les *sapiens*, en partie non. Ils sont parfois simples, univoques (un outil est fabriqué et utilisé à une fin particulière), parfois plurivoques, l'objet est mis en mouvement pour agir sur la matière *et* signifier en même temps³⁰. Chez les chimpanzés il peut même y avoir répression, masquage du désir, voire tromperie tactique³¹. Le primate peut devenir « politique », l'objet peut se révéler incertain, se défaire de sa fonction. Les quasi-objets qu'évoquait Michel Serres dans sa rêverie poétique du début des années 1980³² sont en passe d'exister.

Notre regard sur les animaux a changé, il convient à présent de le préciser et de tirer toutes les conséquences pratiques qu'il y a à décrire des « non-humains » pour les sciences de l'homme. Nous savons mieux qui sont des primates, qui sont des hommes. Les *primates non humains*, les vrais, pas les métaphoriques, nous les désignons : ce sont les chimpanzés, les gorilles, les australopithèques, les *Homo*

29. H. de Lumley, *L'Homme premier. Préhistoire, évolution, culture*, Paris, O. Jacob, 1998 ; J. Chavaillon, *L'Âge d'or de l'humanité. Chroniques du paléolithique*. Paris, O. Jacob, 1996.

30. F. Joulain, « Significant tools and signifying monkeys: the question of body techniques and elementary actions on matter among apes and early hominids », dans L. Backwell et F. d'Errico (éd.), *From Tools to Symbols. From Hominids to Modern Humans*, Johannesburg, Witwatersrand University Press, 2005, p. 52-81.

31. R. Byrne et A. Whiten, « Cognitive evolution in primates: evidence for tactical deception », *Man*, 27, 1992, p. 609-627.

32. M. Serres, *Genèse*, Paris, Grasset, 1982.

habilis... ils sont parfois proches, parfois lointains, chimères ou *alter*. À nous, scientifiques de toutes origines, non plus uniquement de les nommer, mais bien plutôt de les étudier avec rigueur, de décrire leurs activités, leurs gestes, leurs histoires et de réduire progressivement la distance d'entendement entre eux et nous.

*Préambule. Fabrications grecques de l'humain
Identités de l'homme civilisé et cultures des autres
Claude Calame*

« Qu'est-ce que l'homme ? », telle est la question que pose l'auteur hippocratique du traité de *l'Ancienne Médecine*. Sophistes et philosophes grecs n'ont pas manqué de chercher le critère distinctif de l'homme en tant qu'être humain en général pour le distinguer des autres êtres vivants. Leur conception universaliste dépasse les définitions plus pratiques et plus identitaires reposant sur les distinctions culturelles entre Grecs et barbares, sur les différences de genre entre hommes et femmes ou sur la délimitation entre condition de mortel et statut divin. Une distinction inscrite non plus dans le *nómos*, dans la coutume, mais dans la *phúsis*, dans la nature. Mais dès *l'Odyssée*, c'est dans la confrontation narrative avec des êtres plus ou moins monstrueux que se définit une conception plus dynamique de l'homme comme homme mortel, mais civilisé. Et avec les techniques fondées sur la sémiotique et l'herméneutique que Prométhée se vante d'avoir inventées pour les hommes, on entre dans une conception entièrement anthropopoiétique de l'humain : désormais apte à exploiter ses capacités sensorielles, artisanes et interprétatives, l'homme civilisé est toujours menacé d'outrepasser les limites qui lui sont assignées par sa nature incomplète.

ADAM

Folie et renoncement à soi

L'apparition du saint homme dans l'Orient chrétien

Agnès Bellanger

La nouvelle humanité définie par l'éthique chrétienne en ses origines proche-orientales se construit dans un double refus des déterminations gréco-romaines : d'abord, refus des particularismes politiques, ethniques, ou même religieux ; ensuite, refus des normes sociales qui fondent la vie collective pendant l'Antiquité, le cadre de la cité et la maîtrise de soi par la raison. C'est pourquoi la nouvelle éthique chrétienne se définit volontiers comme une « folie » et s'incarne en un type d'homme : le « saint homme ». Mais en quoi consiste cette folie pour Dieu ? Principalement en un travail sur soi-même, une « ascèse » extrême qui implique un renoncement à soi radical. Cependant les modalités concrètes de ce renoncement à soi se matérialisent déjà au II^e siècle par un entier abandon de la chair, symbole de renoncement à la vie terrestre et humaine. La conversion, vécue comme une démence au sens propre, aboutit finalement à la régénération définitive de l'humanité ayant retrouvé l'état de pureté du premier Adam. Ces pratiques sont une possibilité de subversion des pouvoirs accessible à chaque laïque qui a mené une vie totale d'abstinence ; mais elles mettent en même temps en péril la perpétuation de la société humaine. La folie du saint homme vise finalement à présenter l'ascète urbain comme une anomalie et à l'encadrer par le monastère. Les manifestations spectaculaires et tardives de la sainteté syrienne (V^e-VII^e siècle) témoignent en définitive du maintien d'une forme prémonastique d'ascèse, où le saint homme reste encore défini par son étrangeté, et qui a survécu dans le monde orthodoxe.

Entre le bœuf et l'âne

Réflexion sur la machine dialogique

Misgav Har-Peled

Cet essai travaille l'homme et son altérité selon une interprétation dialogique, au sens qu'en donne Edgar Morin. Trois cas, révélateurs des différentes relations dans lesquels l'homme s'inscrit et se construit, sont mobilisés. Il s'agit du récit de la création d'Adam dans le mythe de la Genèse et de deux couples exégétiques : d'une part, Jacob et Ésaü (en tant que modèle de relation entre Israël et les autres nations), d'autre part l'âne et le bœuf dans la Nativité du Christ, le nouvel Adam. Dans

la construction du christianisme par les Pères de l'Église, ces deux animaux sont interprétés en relation dialogique avec le judaïsme.

L'homme au risque du vêtement

Un indice d'humanité dans la culture occidentale

Gil Bartholeyns

Le vêtement constitue un biais d'analyse fécond pour mettre au jour les conceptions de l'humain dans les sociétés européennes, parce qu'il y a été opposé à la condition animale et parce qu'il tient une place à part dans la cosmologie biblique. D'un côté, indifféremment selon l'époque, le vêtement est conçu comme le propre de l'homme : l'argument est présent dans la théologie ancienne comme dans les sciences humaines du ^{xx}e siècle. Cependant, ce qui semble ne pas avoir d'histoire réserve quelques surprises. Sous la continuité apparente, plusieurs renversements ont eu lieu entre le Moyen Âge et la sensibilité moderne. D'un autre côté, les significations du vêtement et de la nudité font apparaître un « homme occidental » un et pluriel, immuable et historique, déterminé mais qui se réalise en devenant autre. Cette ambivalence est moins le résultat de la reconstitution que la marque constitutive d'un modèle anthropologique. Mettant à contribution le mythe chrétien et son exégèse, l'héritage classique et l'univers littéraire, les images et les pratiques, cette double approche interroge la culture vestimentaire occidentale afin de pouvoir éclairer à terme, de manière moins trompeuse qu'on ne l'a fait jusqu'à présent, le sens anthropologique du vêtement dans les sociétés où l'animal n'est pas un négatif de l'homme et où les notions de culture et de nature sont inexistantes.

Nature adamique et nature déchue

Une culture qui ne dit pas son nom

Vincent Jolivet

Pour le Moyen Âge, la libido, conséquence de la chute d'Adam, met à l'épreuve la nature raisonnable de l'homme. Il doit se distinguer de l'animal et de nombreuses prescriptions théologiques et médicales l'y aident. Dans le même temps, les médiévaux érigent le comportement de l'animal, en norme du bon rapport sexuel, conforme à la nature. Obsession médiévale de se distinguer des animaux et exemplarité du modèle animal : comment comprendre l'articulation de deux propositions en apparence contradictoires ? La leçon du monde animal est celle de se conformer à la loi naturelle (divine), certainement pas de

se comporter comme les animaux. Ceux-ci n'ont pas d'autre choix que de suivre la nature. Le cas de l'homme est plus complexe. À sa nature adamique, harmonieuse avec Dieu, s'est substituée une nature déchue, qui lui laisse le choix de se soumettre ou non au modèle. Cette particularité de l'*ethos* de l'homme, jamais les médiévaux ne la nomment « culture », mais ils la pensent comme une nature. Pourquoi ? Quels étaient les moyens et les conséquences de cette naturalisation ?

Le propre de la bête et le sale de l'homme

Pierre-Olivier Dittmar

L'homme est animal, l'homme n'est pas un animal. C'est une des conséquences de cette définition paradoxale et pourtant canonique de l'homme qui est ici creusée : la croyance répandue, depuis les Pères de l'Église jusqu'aux criminologues du début de xx^e siècle, en la présence d'une ou de plusieurs bêtes au sein de chaque individu. Ces bêtes, plus ou moins métaphoriques, étaient considérées comme la cause et le moteur des différents actes qui ne relevaient pas de l'humanité telle qu'elle était définie idéalement selon des critères propres à chaque époque. On peut dire que le propre de ces bêtes intérieures est de prendre en charge le « sale » de l'homme aux deux sens du terme : en tant que négatif du « propre » de l'homme, de ce qu'il considère comme sa singularité, et en tant que quelque chose de dégoûtant que l'on rejette. Pour dépasser un tel discours qui divise ainsi l'homme en deux, entre un côté humain et un côté animal, il est proposé de considérer l'homme comme une totalité, entièrement humain et entièrement animal, entièrement naturel et entièrement culturel.

De la merveille à la connaissance

Vocation anthropologique de la narration médiévale

Jean-Jacques Vincensini

L'hypothèse est la suivante : la séduction énigmatique de la plupart des œuvres narratives du Moyen Âge tient à ce que leurs significations relèvent de ce que l'on pourrait appeler leur dimension anthropologique. Après avoir établi la spécificité de ces narrations, l'introduction justifie l'importance d'une méthode « conceptuelle ». On montrera alors qu'il est légitime de ne pas concevoir ces fictions seulement comme les résurgences de thématiques venues de leur passé. La relation entre histoire littéraire et culture médiévale, *via* la vocation du roman face à l'apparition d'une culture folklorique

jusqu'alors refoulée du discours écrit, fournit des raisons solides. On aborde alors l'originalité de la thèse anthropologique : au-delà des descriptions positivistes et du relativisme « poétique » de certains courants postmodernes, elle s'efforce de bâtir rationnellement le sens des récits du Moyen Âge au moyen de figures concrètes, issues des codes historiques, culturels et empiriques. Bien des médiévistes ont éclairé la richesse de cette piste qui lie étroitement fonction symbolique, pensée mythique et réalité de la connaissance.

Conquête du monde, enquête sur l'autre et quête de soi

Alexandre le Grand au Moyen Âge

Maud Pérez-Simon

Les récits de la vie d'Alexandre le Grand insistent dès l'Antiquité sur ses voyages en Orient et notamment sur un prétendu voyage en Inde qu'il n'a en réalité jamais effectué. Décrit avec toujours plus de complaisance dans les récits historiques puis dans les romans, jusqu'au Moyen-Âge, ce voyage en Inde est prétexte à la description d'animaux hybrides et de peuples sauvages. Au XIII^e siècle l'auteur anonyme du *Roman d'Alexandre en prose* a développé ces passages et les a complétés de manière à insister sur l'interaction du Macédonien avec le « paysage humain » qu'il visite. Par une série de tests infligés aux peuples rencontrés, Alexandre progresse dans sa compréhension des frontières de l'humain. Être hybride par sa naissance, selon une légende perpétuée par le roman, c'est aussi sa propre inhumanité qu'Alexandre découvre au terme de son périple.

L'ASTRAGALE

« L'homme est la mesure de toutes choses »

(ou comment l'humanisme de la Renaissance est fondé sur deux malentendus)

Thomas Golsenne

Il y a des phrases qui décrivent une époque. « L'homme est la mesure de toutes choses » semble ainsi définir l'esprit de la Renaissance, qui vit la naissance des valeurs morales sur lesquelles s'appuient nos sociétés contemporaines et qu'on baptise généralement : l'humanisme. Cependant, à regarder d'un peu plus près les textes de cette époque concernant la fameuse formule, on va de surprise en surprise. D'abord parce qu'elle est beaucoup moins citée que ce qu'on pourrait croire. Ce relatif silence est en grande partie explicable par

le fait que la formule est attribuée à Protagoras, suspect aux yeux des néoplatoniciens de la Renaissance en raison de sa réputation de sophiste. Ensuite parce que les auteurs qui la citent et l'utilisent sont autant que possible différents l'un de l'autre. L'un est l'humaniste florentin Leon Battista Alberti (mort en 1472) ; l'autre est le théologien allemand Nicolas de Cues (mort en 1464). Si Alberti interprète la formule dans un sens proche de celui de la sophistique, le cardinal de Cues en propose une lecture très platonisante. Mais plus que retracer les différentes phases de l'interprétation de la formule de Protagoras, ce qui nous intéresse est de comprendre comment, à partir d'Alberti et de Nicolas de Cues, elle a pu être adaptée, transformée et absorbée par la pensée de la Renaissance, jusqu'à devenir la méconnaissable source de l'humanisme moderne. Qui ne sort pas indemne de cette analyse.

La parade amoureuse

Rituel érotique et événement esthétique dans l'Italie de la Renaissance

Bertrand Prévost

L'éthologie animale a-t-elle quelque chose à apprendre à l'historien de l'art ? Pratiquement rien, s'il s'agit, une fois de plus, d'asservir l'image aux fins de la Représentation, fût-elle animale et non plus humaine. Beaucoup, en revanche, si l'attention ne se porte pas sur des formes, des identités ou des significations, mais sur tous ces processus d'expression et d'intensification dont les animaux sont passés maîtres, et qui sont puissamment en travail dans les œuvres d'art. La sphère érotique et notamment les images de poursuite amoureuse et d'enlèvement (Apollon et Daphné, Nessus et Déjanire, Jupiter et Europe...) se montrent particulièrement riches en événements esthétiques par lesquels l'enlèvement se convertit en parade, la poursuite en défilé... Ou comment, sans pour autant que l'animal soit représenté, un devenir-animal (chien, cheval, centaure, biche...) pousse dans les cris et les gestes de la femme autant que dans les embardées du cavalier amoureux. L'horizon de cette enquête ? La possibilité d'une ontogénèse de la culture qui devrait en passer par la question de l'art.

L'humain est-il encore un objet anthropologique ?

Francis Affergan

Il s'agit de poser les bases d'une reconceptualisation de l'anthropologie, tant comme figure éminente de l'histoire de la pensée que comme une tentative de l'asseoir sur des fondements scientifiques

irrécrochables. Pour ce faire, une analyse critique de sa propre historicité et de sa généalogie semble le moyen le plus approprié. Comment ses principales catégories se sont-elles constituées? D'où proviennent-elles? Comment a-t-on négocié les traductions d'un champ du savoir à l'autre? Comment narration, texte, références et connaissance ont-ils tissé ensemble le parcours processuel de ce savoir? Le champ d'orientation devenant aujourd'hui plus éclaté, l'anthropologie a dû nécessairement modifier les perspectives constitutives de son objet: elle vise désormais à dégager une pluralité de comportements dans des structurations et des représentations de plus en plus mouvantes plutôt que l'humain-en-soi, que son absence de détermination voue à une sorte de silence épistémologique. Les catégories d'identité, de culture, de cause, de règle, de raison (au sens du motif) et de méthode serviront de socles et d'échantillons pour illustrer mon propos. Un horizon réinvestissant les notions de relativisme culturel et d'universalisme de la raison s'ouvre alors. Un nouveau modèle de l'humain serait ainsi proposé, non plus fondé sur un invariant immobile, mais sur des reconfigurations incessantes et indexées à des contextes sociohistoriques. L'unicité de l'humain une fois remise en question, y gagnerait-on pour autant en unité de l'humanité? Tel est le problème.

*Humains et animaux: la construction de la nature et de la culture,
de l'identité et de l'altérité*

Annamaria Rivera

La domination et la chosification des animaux ont représenté probablement, dans la pensée moderne occidentale fondée sur le paradigme naturaliste et sur son dualisme constitutif, le modèle premier pour la réification, la domination et la hiérarchisation des êtres humains. Ce paradigme, qui appartient à une ontologie tout à fait *particulière*, a influencé aussi la pensée anthropologique. C'est pour cette raison que, pour analyser profondément les relations que les humains entretiennent avec les non-humains ainsi qu'avec eux-mêmes, l'anthropologie devrait relativiser sa cosmologie et son ontologie de référence. Pour ce faire, elle peut soit interroger l'invention et la construction du concept de nature propre à la pensée moderne occidentale, soit comparer et relativiser les différentes manières de penser, dans les diverses sociétés, la relation entre nature et culture, entre humains et non-humains, entre l'identité et l'altérité, tant il est vrai qu'animalité et humanité renvoient à des concepts qui transcendent la pure

taxinomie et qui se situent dans un espace symbolique coextensif à celui qui fonde la distinction nous/eux. Les théories racialistes élaborées au sein de la culture occidentale moderne sont toutes traversées par le mythe obsessionnel, toujours courant, d'une humanité éternellement sortant de l'animalité et éternellement menacée par l'emprise de l'animalité. Pour stigmatiser et inférioriser les autres ou l'autre sexe, le racisme et le sexisme recourent souvent aux figures métaphoriques de l'animalité ou pire, de la bestialité.

Non-human primates

Frédéric Joulian

Sont abordées ici principalement des questions méthodologiques concernant les changements opérés entre les perspectives d'Edgar Morin du début des années 1970 et aujourd'hui et les paradoxes qui se sont développés tout au long de ces trente dernières années. Le propos exemplifie ces paradoxes évolutifs (entre ontologies et dynamiques évolutives) avec des exemples comportementaux empruntés à la primatologie et à certaines de mes propres recherches éthologiques et archéologiques.

Les auteurs

FRANCIS AFFERGAN est professeur d'ethnologie à l'université Paris-Descartes et chercheur au LMS (Langues-Musiques-Sociétés, CNRS). Il est spécialiste des sociétés caribéennes et antillaises, et a travaillé sur les fondements théoriques de la discipline anthropologique. Dans le contexte de la mutation actuelle des savoirs anthropologiques, il s'intéresse désormais à l'option développée par l'anthropologie cognitive, d'un point de vue analytique et critique. Dernièrement, il a publié notamment *Figures de l'humain. Les représentations de l'anthropologie*, Paris, Éd. de l'EHESS, 2004 ; *Martinique, les identités remarquables. Anthropologie d'un terrain revisité*, Paris, PUF, 2006 ; « L'anthropologie cognitive existe-t-elle ? », *L'Homme*, 184, 2007.

Courriel : nagreffa@aol.com

GIL BARTHOLEYNS est docteur de l'université libre de Bruxelles et de l'École des hautes études en sciences sociales, ancien chercheur du Fonds national de la recherche scientifique belge. Il a coécrit *Image et transgression au Moyen Âge*, Paris, PUF, 2008, codirige avec Thomas Golsenne *La Performance des images*, à paraître aux Éditions de l'université de Bruxelles, et achève *Une histoire immatérielle du vêtement* comme *Visiting Fellow* à l'université d'Oxford.

Courriel : gbarthol@ulb.ac.be

AGNÈS BELLANGER est spécialiste de l'Antiquité tardive et du monde byzantin, diplômée de l'université Paris-1 Panthéon-Sorbonne. Elle prépare un ouvrage sur la sainte folie en Orient et travaille

aussi sur le socialisme dans le monde islamique. Elle enseigne au lycée Olympe de Gouges à Noisy-le-Sec en Seine-Saint-Denis.

Courriel: agnes.bellanger@free.fr

CLAUDE CALAME, après avoir été professeur de langue et littérature grecques à l'université de Lausanne, est maintenant directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales à Paris, avec un enseignement intitulé «Anthropologie des poétiques grecques», entre anthropologie historique et analyse des discours. Il a notamment publié *Poétique des mythes dans la Grèce antique*, Paris, Hachette supérieur, 2000; *L'Éros dans la Grèce antique*, Paris, Belin, 2002, 2^e éd.; *Pratiques poétiques de la mémoire. Représentations de l'espace-temps en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, 2006; et, comme éditeur, *Identités de l'individu contemporain*, Paris, Textuel, 2008.

Courriel: claud.calame@unil.ch

PIERRE-OLIVIER DITTMAR a consacré sa thèse soutenue à l'École des hautes études en sciences sociales aux questions d'animalité, de bestialité et d'hybridité dans la France des années 1300, à partir de documents textuels et iconographiques. Il a par ailleurs publié avec Gil Bartholeyns et Vincent Jolivet *Image et transgression au Moyen Âge*, Paris, PUF, 2008.

Courriel: dittmar@ehess.fr

THOMAS GOLSENNE est docteur en histoire de l'art, ancien pensionnaire de l'Académie de France à Rome. Il a coédité *La Peinture* de Leon Battista Alberti, Paris, Seuil, 2004. Il a également publié divers textes sur l'art de la Renaissance et l'art contemporain. Il prépare *Le Matérialisme mystique de Carlo Crivelli*, à paraître aux Éd. de l'EHESS. Il enseigne actuellement à l'université de Provence.

Courriel: thomas.golsenne@free.fr

MISGAV HAR-PELED est né à Jérusalem. Il a publié divers articles sur des sites archéologiques en Israël et sur l'histoire des croisades. Il prépare actuellement un doctorat d'anthropologie historique sur le cochon et les identités juive, chrétienne et musulmane dans la longue durée à l'École des hautes études en science sociales et à l'université Johns Hopkins aux États-Unis. Il est également président de l'École midrachique de Paris, dédiée à la pratique et à la diffusion de nouvelles formes d'étude de textes.

Courriel: misgavh@gmail.com

VINCENT JOLIVET, diplômé de l'École des hautes études en sciences sociales, est actuellement éditeur numérique à l'École nationale des chartes. Il a notamment écrit en collaboration « Des raisons de détruire une image », *Images re-vues, Histoire, anthropologie et théorie de l'art*, 2 (L'image abîmée), www.imagesrevues.org, et *Image et transgression au Moyen Âge*, Paris, PUF, 2008.

Courriel: jolivet@ehess.fr

FRÉDÉRIC JOULIAN est chercheur-enseignant en anthropologie à l'École des hautes études en sciences sociales, responsable du programme de recherches interdisciplinaires « Évolution, natures et cultures » et rédacteur en chef de la revue *Techniques & culture*. Il a longuement travaillé sur les comportements techniques et culturels des premiers hominidés et des grands singes. Depuis quelques années il explore les différentes relations à la nature et aux animaux dans des contextes culturels africains et européens. Il a coordonné plusieurs programmes de recherches sur ces sujets et publié *La Culture est-elle naturelle?* Paris, Errance, 1998 ainsi que *Dire le savoir-faire*, Paris, L'Herne (Cahiers d'anthropologie sociale, 1), 2006. Sont à paraître, deux ouvrages collectifs sur les rapports « hommes/primates », et un numéro spécial de *Techniques & culture* sur l'émergence du phénomène culturel et les modes d'appropriation de la nature.

Courriel: frederic.joulian@ehess.fr

MAUD PÉREZ-SIMON est docteur de littérature médiévale, agrégée et ancienne élève de l'École normale supérieure. Elle enseigne actuellement la langue et la littérature médiévale et la communication à l'université Paris-Est (Marne-la-Vallée). Ses recherches portent sur la légende d'Alexandre le Grand au Moyen Âge, le rapport texte/image dans les manuscrits et les questions de réception. Elle prépare un livre sur le sujet et a dernièrement publié « Mise en scène du corps et discours politique dans un manuscrit du *Roman d'Alexandre en prose* du xv^e siècle », dans L. Harf-Lancner, L. Mathey-Maille et M. Szkilnik (éd.), *Conter de Troie et Alexandre*, Paris, Presses de la Sorbonne nouvelle, 2006.

Courriel: msimon@univ-paris3.fr

BERTRAND PRÉVOST, né en 1976 à Rouen, historien de l'art et philosophe, est maître de conférence en histoire de l'art et esthétique à l'université de Bordeaux 3. Il a fait paraître un livre sur l'esthétique

des gestes à la Renaissance, *La Peinture en actes*, Arles, Actes Sud, 2007. Il est encore l'auteur (en collaboration) d'une traduction commentée du *De pictura* de Leon Battista Alberti, *La Peinture*, Paris, Seuil, 2004.

Courriel: bertrand.prevost@u-bordeaux3.fr

ANNAMARIA RIVERA est professeure à l'université de Bari (Italie) où elle enseigne l'ethnologie et l'anthropologie sociale. Elle s'occupe, entre autres, de l'analyse critique des concepts clés des sciences sociales et des structures de l'ethnocentrisme, du racisme et du spécisme. Elle a notamment publié *L'Imbroglia ethnique, en quatorze mots-clés*, Lausanne, Payot, 2000, avec R. Gallissot et M. Kilani; *Homo sapiens e mucca pazzza. Antropologia del rapporto con il mondo animale*, Bari, Dedalo, 2000; *Estranei e nemici*, Rome, Derive Approdi, 2003; *La Guerra dei simboli. Veli postcoloniali e retoriche sull'alterità*, Bari, Dedalo, 2005.

Courriel: annamariarivera@libero.it

JEAN-CLAUDE SCHMITT est directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales, où il dirige le Groupe d'anthropologie historique de l'Occident médiéval (GAHOM). Il a publié notamment *Le Saint lévrier. Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIII^e siècle*, Paris, Flammarion (Champs), 1979, 2^e éd. 2004; *La Raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, 1990; *Les Revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris, Gallimard, 1994; *Le Corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Paris, Gallimard, 2001; *Le Corps des images. Essais sur la culture visuelle du Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 2002 et *La Conversion d'Hermann le Juif. Autobiographie, histoire et fiction*, Paris, Seuil (Points), 2003, 2^e éd. 2007.

Courriel: gahom@ehess.fr

JEAN-JACQUES VINCENSINI est professeur de langue et littérature médiévales à l'université de Corse, membre du Centre d'études supérieures de civilisation médiévale du CNRS et de l'équipe d'épistémologie des modèles sémiotiques et cognitifs de l'EHESS. Il collabore à l'*Histoire des traductions en français*, sous la direction de Y. Chevrel et J.-Y. Masson, préparée par les éditions Verdier. Il a également dirigé la partie «Le Moyen Âge» du *Dictionnaire des lieux et pays mythiques*, à paraître aux éditions Robert Laffont (Bouquins). Il a aussi publié «Médiévisique et anthropologie», *Perspectives*

médiévales, mars 2005, numéro jubilaire, p. 447-466, et édité le roman de Jean d'Arras, *Mélusine ou la Noble Histoire de Lusignan*, Paris, Librairie générale française (Lettres gothiques), 2003.

Courriel: vincensini@wanadoo.fr

Index des notions

A

Abattage, voir Extermination.

Abstinence, 49, 52-55, 68-70, 72, 82, 110, 189, 193, 269. Voir aussi Virginité.

Acculturation, 109.

Acémète, 72, 75, 79-80.

Acheiropoïète, 63-64.

Accouplement, voir Naissance.

Adamique, 13, 61-62, 81, 87, 103, 107, 111, 119, 124, 137-151/339-340.

Adamite, 128. Voir aussi Nudisme.

Adultère, 186-189.

Afrique, africaniste, 135, 308. Voir aussi Éthologie.

Agnosticisme, 230. Voir aussi Athéisme.

Aliénation, 62, 110, 317.

Alimentation, 21, 22, 23, 25, 26, 28, 30, 34, 41, 82, 114, 161-162, 167, 207, 321.

Altérité, 15, 24, 40, 58, 87-88, 105, 118, 122, 149, 175, 314-316, 332/338, 343.

Ambivalence, 38, 105, 110, 149, 151, 216, 218, 317/339.

Âme, 4-8, 40, 48, 56, 67, 68, 103, 111, 116, 118, 121, 122, 135, 137, 156-160, 210, 214, 246, 257.

Anachorèse, anachorète, 70-72.

Analogie, 109, 141, 180, 258, 259, 320.

Ancien Testament, 56, 89, 90, 111, 113. Voir aussi Bible.

Androgynie, 67.

Ange, angélique, VIII, 7-8, 46, 61-62, 68-69, 74-75, 82, 103, 108, 135, 138, 156-157.

Animal, V-VIII, 1, 4, 7-11, 13, 15-16, 21-22, 25, 31-32, 35-37, 39-41, 54, 77, 82, 87-91, 96, 99, 100, 103, 105-106, 110, 112, 115-121, 123-139, 142-172, 188, 195-196, 199-213, 216-219, 234-235, 240, 244-245, 258, 263-264, 266, 269-271, 275-276, 282, 289, 311-335/ 339-344.

Animalité, VII, IX, 1, 8, 15-17, 73, 117, 132-133, 137, 144-146, 153-156, 162, 168-171, 204, 206, 213, 216, 311-321, 324, 330-332, 334/ 343-344. Voir aussi Bestialité.

- Animalisation, 88, 90-91, 117-121, 144, 149-152, 157, 323
- Animisme, 315.
- Anonymat, 62-63, 65-66, 77, 182.
- Antéchrist, 12, 206.
- Anthropologie,
– comme discipline, V, IX, 5, 9-11, 14-17, 100, 102, 126-128, 131-132, 136, 171, 173-176, 180, 182, 185-189, 191, 196, 218, 279-315, 326-335. Voir aussi Ethnologie, Sciences Humaines et Sociales.
- comme conception de l'homme, VI, 3, 12-13, 15, 24, 36, 40, 100, 104, 109, 113-114, 117, 122, 135-136, 154-155, 157-158, 166/ 339. Voir aussi Nature humaine, Propre de l'homme.
- Anthropisation, 332, 334. Voir aussi Humanisation
- Anthropocentrisme, 34, 126, 135, 150, 237, 258, 329, 334-335.
- Anthropogenèse, 133.
- Anthropoïde, 333, 335. Voir aussi Homínidé, Singe, Station verticale.
- Anthropomorphe, anthropomorphisme, 25, 27, 130, 203, 324.
- Anthropophagie, VII, 22-23, 166-167, 206, 320.
- Anthropopoièse, anthropopoiésis, VII, 25-27, 31-34, 37-42, 112/337.
- Antiquité, VI, VIII, 2-4, 11, 12-16, 19-42, 45-85, 101, 123, 132, 196-198, 213, 228-236, 243-247/ 338, 341.
- Antisémitisme, VIII, 168. Voir aussi Judaïsme, Racisme, Xénophobie.
- Apatheia*, 52-53, 68, 72-73, 78, 163.
- Apocryphe, 55, 70, 120, 197.
- Apparence, apparences, 1, 100, 117-123, 131, 205, 208, 213, 216, 232, 250, 275, 285-286. Voir aussi Parure.
- Archéologie, IX, 17, 145, 152, 261, 326, 329, 331, 344/344. Voir aussi Préhistoire.
- Archétype, 115, 177, 179, 322.
- Aristotélisme, VI, 6, 122, 139, 140, 206, 238, 247, 251-252.
- Art, artiste, 2, 4, 169, 174, 192, 229, 235, 243, 247, 264, 277. Voir aussi Esthétique.
- Artefact (objet manufacturé), VII, 99, 104, 128, 136, 248-249, 267, 285, 300-301, 326, 331, 334-335. Voir aussi Industrie, Technique.
- Ascétisme, VIII, 45-54, 60-62, 68-85, 103, 110, 133, 144, 211, 240/338.
- Astragale, V, VII, 7-8, 13, 87-88, 93.
- Athéisme, 6, 226, 230-231. Voir aussi Agnosticisme.
- Aumône, charité, 71-77, 81, 113, 247.
- Autodétermination, 106
- Autorité, 22, 42, 72, 76, 80, 83, 85, 133, 147, 151, 159, 161, 201, 241.
- Aveu, 47, 50-52, 60, 83.
- B
- Babel, 108.
- Baptême, 6, 45, 81, 107, 119.
- Barbare, barbarie, 24-25, 38-42, 131, 189, 196, 207, 246/337.

- Beau, beauté, 21, 55, 57, 66, 105, 232, 248, 259, 308. Voir aussi Laideur.
- Bestialité, VII, VIII, 15, 127, 142-143, 154-167, 313, 315-324/344. Voir aussi Animalité.
- Bête, VIII, 9, 13, 30, 73, 107-121, 125, 127, 135, 138, 148, 153-172, 197, 203, 210, 216, 234, 263, 316-321/ 340. Voir aussi Animal, Bestialité.
- Bible, biblique, 15, 94, 96, 101, 102, 104, 108, 111, 113, 120, 125, 133, 134, 159, 176, 207/ 339. Voir aussi Ancien Testament.
- Biologie, biologisation, 13, 39, 133-135, 141, 148-150, 295, 319, 325, 327-330, 332.
- Boskoi*, 73. Voir aussi Animalité.
- C**
- Camouflage, voir Déguisement.
- Cannibalisme, voir Antropophagie
- Ceinture, voir Vêtement.
- Célibat/conjugalité, 54, 58, 62, 68. Voir aussi Mariage.
- Cénobitisme, voir Monachisme.
- Chair, 47-54, 61, 69, 73, 76, 82, 94, 139-140, 143-144/338. Voir aussi Désir, Renoncement.
- Charisme, charismatique, 46, 72, 80-81, 82. Voir aussi Saint.
- Chasse, 92, 115, 136, 187, 214, 267, 315, 317, 321, 325, 332.
- Chasteté (continence), voir Abstinence.
- Cheveux, chevelure, 102, 196, 208, 216, 272-273. Voir aussi Parure.
- Chimpanzé, voir Singe.
- Christianisme, 12, 13, 46, 50-52, 67, 91, 103, 105-110, 134, 231, 260/339.
- Christologie, 256.
- Chute, 7, 68, 82, 87-88, 96-97, 103, 107, 109, 146, 148, 157, 161, 255, 318/ 339. Voir aussi Genèse, Paradis terrestre.
- Civilisation, civilisateur, civilisé, 19-39, 124-125, 127, 131-134, 152, 165, 168, 170, 207, 209, 223, 237, 319/ 337.
- Classification, classement, 20, 38, 92, 121, 127, 136, 154, 195, 206, 290, 300, 304, 306, 315, 321, 333/ 343.
- Clone (clonage), VII, 5-7.
- Cognition, sciences cognitives, 153, 171, 285, 293-294, 299, 315, 330, 335.
- Colonialisme, colonial, 124-125, 131, 306-307.
- Comparatisme, 12-13, 17, 19, 21, 118, 195, 254, 279, 294, 305, 307, 309, 313, 328, 330. Voir aussi Anthropologie.
- Condition humaine, 3, 19, 26, 29, 31, 38, 87, 96, 102-104, 110, 120, 148, 164, 317. Voir aussi Nature humaine, Propre de l'homme.
- Confession, voir Aveu.
- Conscience (inconscient), 36-37, 48, 51, 56, 106, 114, 117, 136, 147, 157, 163, 176, 193-194, 224, 235, 240, 294, 301, 319.
- Conversion, 53-63, 66-68, 71, 76, 81-82, 89-90, 108, 120/338.
- Corporéité, 82, 103, 137, 170, 209.
- Corps, 6-7, 40, 48-50, 54-56, 65, 67-70, 74-75, 80, 82, 96, 102-

- 104, 106, 108, 110, 111, 121, 122, 125-127, 131, 135-138, 140, 144, 146, 148, 150, 157-158, 161, 163, 165, 170-172, 208-209, 214, 217, 224, 236, 241, 248-249, 256, 258, 275, 301.
- Corruption, incorruptibilité, 54, 57, 82, 102, 106, 110, 116, 179, 244.
- Cosmogonie, cosmologie, 57, 101, 122, 163, 311, 313, 315, 317/339, 343.
- Costume, 102, 119, 128. Voir aussi Vêtement.
- Création, Créateur, VI, 1, 8, 28-29, 101, 103, 105-107, 109, 110, 113, 119, 121, 137, 147, 150, 160, 205, 224-225, 230, 237, 241-244, 254-255, 259, 284, 313. Voir aussi Dieu (x), Genèse.
- Créationnisme, continuisme/discontinuité, V, 8, 11, 13, 14, 121, 136, 178, 270, 312, 334.
- Culture: VI-VII, IX, 1, 8, 10-12, 14, 16-17, 19, 24, 26-27, 29, 31, 34, 39, 46, 55, 99-102, 109, 114, 116-118, 126-128, 133, 136-137, 145-155, 165-171, 173, 175-176, 178, 180-181, 183, 185, 188-189, 191, 193, 224, 229, 245, 270, 276-286, 288, 291-295, 298, 300-319, 323, 326-332, 334/ 339-343. Voir aussi Nature/Culture.
- Cyniques, 49, 60, 146.
- Cynocéphales, VII, 114, 130, 207-208, 214. Voir aussi Hybride.
- D**
- Danse, 27, 264, 267, 271.
- Darwinisme, 8, 132, 136, 163, 269, 318, 325. Voir aussi Évolution.
- Dégénérescence, 126, 169, 184, 256, 319. Voir aussi Régression.
- Déguisement, 61, 67, 105, 115, 118, 120-122, 125, 136, 307. Voir aussi Masque.
- Déluge, 27, 108, 161.
- Dém mesure, voir Mesure.
- Démocratie, 223-224, 230, 232, 235, 246, 260. Voir aussi Politique.
- Démon, démonologie, VIII, 29, 61, 78-80, 115, 137-138.
- Dénaturation, 4, 6, 9, 192, 218-219. Voir aussi Naturalisation.
- Dépersonnalisation, 62-63, 68.
- Désir, 3, 48-51, 55-56, 58, 117, 133, 139-142, 146, 151, 162-164, 170, 267, 271, 273, 275, 290-292, 299, 335. Voir aussi Érotisme, Sexualité.
- Devenir, 4, 12, 45, 77, 107, 122, 160, 176, 232, 255, 264, 273, 277-278, 335/ 342.
- Déviant, déviance, 84, 149-150, 291, 318-319.
- Dialogique, 2, 15, 73, 87-97, 170/338-339.
- Dieu (n. c.), 20-26, 28-31, 33, 38-39, 46, 56, 105, 107, 184, 191, 195, 197, 204-205, 208-211, 215-216, 230, 235-236, 237, 247, 253, 255, 257, 260, 266, 300, 317/ 338, 340.
- Dignité/indignité, 16, 58, 80, 110, 112, 113, 119, 132, 192, 224, 240, 247, 255-257, 257, 260, 302.
- Dispositif, 122, 186, 250, 272, 274-275, 295, 303.

- Dissemblance/ressemblance, 99, 115, 121, 146, 176, 179, 203, 216, 259, 285, 307-308.
- Domestication, domestique, 31, 96, 99, 161, 182, 207, 316-317, 322.
- Domination, VI, 7, 20, 28, 40, 56, 87, 92, 139, 146, 161, 204, 307, 320-324/ 343.
- Double, dualisme, dualité, VIII, 8, 41-42, 58, 91, 102-103, 109, 113-117, 121, 128, 151, 154, 158, 163, 191, 205, 217, 274-275, 311-312, 329, 331-334/ 343.
- Droit (droit naturel, Droits de l'homme), 5, 13, 16, 92, 152, 238, 260-261, 290, 327. Voir aussi Humanisme.
- E
- Écologie, 10, 133, 135, 302, 333.
- Économie, 4, 12, 31, 38, 65, 76-77, 113, 226, 280, 330.
- Église, 6, 69, 80, 81, 83, 84, 88, 89, 120, 121, 124, 157, 158.
- Élevage, 114, 321, 323.
- Embryon, 5-6, 93.
- Empirisme, empirique, 16, 174, 179, 183, 188, 296, 298, 306, 308, 330/341.
- Enfant (sauvage), 5, 8, 9, 13, 45, 60, 77, 94, 116-117, 124, 167-169, 178, 210, 214-215, 217, 225, 236, 315.
- Enfer, 106, 158. Voir aussi Eschatologie.
- Encratisme, *enkrateia*, 46, 55, 56, 70-71.
- Enseignement, 31, 33, 69, 117, 195, 233-234, 236, 245, 246, 260. Voir aussi Manuels.
- Épistémè, 2, 11, 136, 170.
- Épistémologie, 9, 11, 14, 16, 126, 183, 231, 279-309, 330/343. Voir aussi Modèle.
- Érection, 126. Voir aussi Masturbation, Sexualité.
- Érémisme, voir Monachisme.
- Érotisme, 21, 59, 149, 263-278, 317/342. Voir aussi Désir, Sexualité.
- Errance, 21, 26, 62, 66, 72, 73, 81, 115, 182. Voir aussi Nomade, Voyage.
- Eschatologie, 107. Voir aussi Enfer, Jugement Dernier, Paradis céleste, Salut.
- Esclave, voir Servitude.
- Esprit (saint), 45, 54, 79-82, 108, 109.
- Essentialisme, 117, 135. Voir aussi Métaphysique, Ontologie.
- Esthétique, 16, 27, 48, 127, 175, 176, 178, 179, 186, 192, 237-250, 253, 263-278/ 342. Voir aussi Art, Histoire de l'art.
- État, IX, 131, 279.
- Éthique (bioéthique), VIII, 5, 6, 41, 48-49, 52, 109, 237-250, 253, 289, 318, 327/338. Voir aussi Morale.
- Ethnie, ethnicité, 24, 35, 38, 39, 131, 283, 285/338.
- Ethnocentrisme, 316/348.
- Ethnologie, ethnographie, 9, 10, 12, 24, 100, 101, 122, 125, 152, 175, 270, 280, 281, 293-300, 302, 306, 313, 316, 333/ 345. Voir aussi Anthropologie, Sciences Humaines et Sociales.

- Éthologie, V, IX, 5, 9, 10, 14, 16, 17, 264, 269, 270-271, 276, 319, 323-324, 328-329/ 342, 344. Voir aussi Animal, Zoologie.
- Étranger, étrangeté, 8, 16, 41, 53, 62, 93, 106, 110, 116, 121, 144, 173, 178, 195, 213, 246, 278, 305, 316, 317, 318. Voir aussi Racisme, Xénophobie.
- Eucharistie, IX, 75, 107. Voir aussi Sacrement.
- Eunuque, 68, 80.
- Évangélisation, 61, 124.
- Évolution, évolutionnisme, V, VI, 1-2, 8, 17, 130-132, 135, 165, 170, 191, 312, 319, 325-331, 334/ 344. Voir aussi Darwinisme.
- Exégèse, 88-89, 91, 111, 134, 159-161, 164/338, 339.
- Existence biologique, 13, 103, 110, 131-132, 134, 141, 148-149, 256, 319. Voir aussi Vie.
- Exposition, 131, 250, 275.
- Extermination, 13, 93-94, 305, 322-323.
- F**
- Faiblesse, fragilité, 42, 54, 58, 68, 96, 104, 111-112, 133-134, 137, 138, 234. Voir aussi Inadaptation.
- Famille, 41, 78, 80, 234, 238-241, 245, 257, 288, 307.
- Faute, voir Chute, Transgression.
- Fécondité, voir Reproduction.
- Feinte, feintise, voir Déguisement.
- Féminin (féminité)/ Masculin, 21, 39, 58, 67, 82, 87, 143, 148, 169, 177, 207, 214, 317.
- Férocité, 115, 144, 160, 168, 317, 318-320. Voir aussi Sauvage.
- Fiction, 7, 16, 21, 25, 26, 65, 175-180, 182-183, 187, 192-194, 306, 331/ 340. Voir aussi Littérature, Merveilleux, Imaginaire.
- Foi, 29, 50, 60, 63, 84, 94, 99, 107, 119, 139, 231, 234, 236, 242, 247, 301.
- Folie, fou, 4, 8, 15, 45-85, 158, 166-170, 226, 252, 319/338.
- Folklore, folklorique, 173-176, 181, 186-189, 316/340.
- Forêt (bois), 22, 31 99, 100, 113, 115, 123, 124, 165, 211, 215, 284.
- Fondamentalisme, VI.
- Fourrure (tunique de peau), VI, 69, 102-104, 110, 111, 121, 123, 197, 209, 212. Voir aussi Vêtement.
- Fractale, 111, 157-159.
- Franciscain, 72, 119.
- Futur (avenir), 19, 26, 32, 42, 90, 100, 110, 122, 132, 204, 290, 292-293, 305, 309.
- G**
- Géant, gigantisme, 22, 23, 208-209, 212, 214, 249.
- Généalogie, 16, 25, 27, 29, 92-93, 109, 125, 185, 187, 227, 233, 279, 297, 309, 343.
- Genèse, VI, 15, 87, 92-94, 102-104, 112, 160-161, 206/338. Voir aussi Création, Paradis terrestre.
- Génie, 169, 183.
- Génocide, voir Extermination.

Géographie, 12, 16, 21-25, 38, 47, 101, 119, 162, 188, 196. Voir aussi Voyage.

Géométrie, 247-248, 258.

Gnose, gnostique, 70, 78-80, 103.

Grâce, 82, 106, 111.

Gradualiste, voir Évolutionnisme.

Guérison (médicament, remède), 31, 33, 79, 106, 108, 174, 233.

Guerre, 9, 11, 20-21, 24, 30, 39-40, 42, 121, 125, 202, 204, 234.

Gymnosophe, 210-211, 214, 216.

H

Habiller/déshabiller, voir Vêtement.

Hagiographie, 57, 60, 62-67, 73-76, 79, 81. Voir aussi Saint, Vie.

Hérédité (inné/acquis), 165, 168, 216, 232, 235-236, 270, 311.

Hérésie (hétérodoxe), hérétique, 12, 69-70, 73, 79-80, 84, 89, 110, 118. Voir aussi Gnostique, Manichéen, Marcionisme

Herméneutique, 31-33, 51, 94, 280, 299/337.

Héros, héroïsme, 23, 25-32, 36, 61, 67, 114-117, 156, 164, 177, 182, 193, 196, 200, 202-203, 205, 211, 216-219, 236, 249.

Hétérogène, hétérogénéité, 30, 111-112, 117, 287, 289, 306, 312, 329, 330.

Historicité, historicisation, 108, 112, 129, 132, 164, 171, 279, 283, 293, 300/343. Voir aussi Longue durée.

Histoire de l'art, IX, 263-264, 269, 270, 272/342. Voir aussi Esthétique.

Hominidé, 330, 332-333/347. Voir aussi Anthrope, Singe, Station verticale.

Homme, voir Nature humaine, Propre de l'homme

Homo habilis/faber/sapiens, V, 11, 37, 45, 111, 121, 157, 170, 330-331, 335.

Homosexualité, 48, 59, 142-143, 150. Voir aussi Sodomie.

Humanisation/déshumanisation, 14, 66, 123-126, 135, 150, 320-324

Humanisme, VI, 2, 10, 16, 107, 134, 151-152, 171-172, 176, 180-181, 223-231, 236-242, 250, 253-255, 260-261, 263, 272, 313-314/341-342. Voir aussi Droit.

Hybride, hybridité, VII, 156-157, 197, 199, 203, 204, 206, 208, 215-218, 287, 321, 326, 333/341. Voir aussi Métissage.

I

Idéal, idéalisme, 14, 59, 62, 67-71, 73, 76-77, 82-83, 107, 133, 139, 146-147, 160, 171, 179, 191, 204, 218, 226, 232, 244-245, 250, 255, 299, 303/340.

Image, V, 1, 3, 11, 13, 35, 38-39, 53-54, 64, 68-69, 74, 84, 101, 105-107, 109, 112, 118-119, 121, 129-130, 132-133, 151, 157, 164, 168, 196, 216, 218, 227, 251, 254-256, 258-260, 263-264, 266-267, 269, 272-275, 277,

281, 301, 330, 334/ 339, 342.
 Voir aussi Peinture, Publicité,
 Sculpture.

Imaginaire, imagination, VII, 2, 15,
 60, 73, 87, 99, 101, 122, 146, 177,
 250, 296, 304-306, 314, 317-319,
 331. Voir aussi Fiction.

Inadaptation, 129, 136, 328. Voir
 aussi Incomplétude, Prématurité.

Inceste, 58-59, 186, 320.

Incomplétude, 14, 26, 33, 112,
 245/337.

Indiens (Amérique et Inde), 101,
 123-125, 128, 167, 177, 196-
 198, 200, 211, 282.

Individualisme, 52, 77, 232-234,
 240-241, 247, 259, 279.

Individu, individuation, 12, 46,
 48, 50-52, 87, 107-109, 114,
 116, 118, 122, 131, 154, 166, 168,
 182, 187-188, 232-233, 239-
 242, 247, 271, 276, 283, 285-
 286, 288-289, 299, 304, 318,
 320, 321.

Induction, inductivisme, 294-
 297, 303, 330.

Industrie, 99, 114, 131, 279, 314,
 320, 323, 331, 335. Voir aussi
 Technique, Artefact.

Inquisition, 120.

Intention, intentionnalité, 20,
 101, 120, 140, 261, 294, 328.

Interdit, interdiction, 58, 61-62,
 81, 93, 95, 105-106, 120-121,
 138, 145, 149, 205, 214, 281, 290,
 293. Voir aussi Transgression.

Investiture, 119-120.

Irrationalité, 64, 135, 139, 142, 170,
 213, 317. Voir aussi Raison.

J

Judaïsme, juif, 6, 12, 15, 45, 57-58,
 60-61, 64, 88-97, 103, 109, 111,
 119, 157, 321/ 339. Voir aussi
 Antisémitisme.

Jugement dernier, 76, 103, 107.
 Voir aussi Eschatologie.

L

Laideur, 105, 208-209, 213, 232,
 248. Voir aussi Beauté.

Laique, 15, 47, 53-54, 61, 71, 73,
 75-76, 79-84, 158, 223/338.

Langage, langue, VI, 17, 24, 41, 95,
 99, 114, 117, 123, 131, 155, 161-
 162, 168, 170, 175, 178-180,
 183-184, 188, 192-193, 197, 211,
 214, 235-236, 283, 288, 292,
 294-295, 297, 300, 308-309,
 326, 334.

Libido, voir Désir.

Littérature, littéraire, IX, 2, 13-14,
 16, 65, 101-102, 115, 117, 150,
 156, 158, 162, 174, 176, 178,
 180-184, 186, 188, 192, 197,
 207, 215, 217-218, 237, 264,
 266, 318-319/ 339. Voir aussi
 Fiction, Poésie, Roman

Longue durée, VIII, 2, 9, 36, 111,
 116, 129-136, 164-172, 328,
 329/348. Voir aussi Historicité.

Lumières (siècle des), 3, 16, 27,
 107, 131, 226.

Lycanthropie, loup-garou, IX,
 115-116, 316-317, 324. Voir aus-
 si Animalité.

M

Mangeoire, 88-90, 95, 97. Voir aussi Nativité.

Manichéen, manichéisme, 70, 80, 104. Voir aussi Gnostique, Hérésie.

Manuels, 28, 42, 112, 158, 224-229, 236, 251, 258-260, 313, 332.

Maquillage, voir Parure.

Marcionisme, 70, 89-90. Voir aussi Hérésie.

Mariage, marié, 21, 23, 29, 48, 54-58, 65, 70, 73, 78, 81-84, 143, 187, 191, 209, 268, 290-293, 307. Voir aussi Célibat.

Martyr, martyr, 58, 61, 63, 68, 74, 80, 89.

Masque, 35, 45, 48, 63-64, 120-121, 192, 324, 335. Voir aussi Déguisement.

Masturbation, 142-143. Voir aussi Sexualité.

Matérialisme, matérialité, matière, 39, 50, 57, 65, 103, 178, 192, 200, 207-209, 240, 243, 255, 260, 270, 272, 276, 284, 306, 320, 330-331, 335/ 338.

Mathématiques, mathématicien, 196, 238, 247, 253-254, 288.

Mécanisme, mécanique, VII, IX, 79, 153, 184, 189, 253, 281, 289, 303, 328. Voir aussi Technique, Artefact.

Méditerranée, 12, 14, 21, 236.

Mémoire, 25, 27, 29, 31, 95, 99, 104, 114, 143, 203, 314, 322.

Mendiant, 62, 65, 73, 79, 81.

Merveilleux, VII, 173, 196-202, 213, 214, 216, 218, 242, 335. Voir aussi Fiction, Imaginaire

Mesure/démesure, 13, 17, 29, 56, 105, 116, 121, 131, 141, 183, 219, 223-261, 263, 267, 282, 297, 319/ 341.

Métamorphose, voir Transformation.

Métaphore, 127, 162, 164, 264, 271, 290, 298, 306, 315, 317, 320-322, 335/ 340.

Métaphysique, 109, 113, 163, 174, 176, 232-233, 239, 243, 249, 251-252, 255, 257- 258, 261. Voir aussi Essentialisme, Ontologie.

Métissage, 280-281, 287. Voir Hybride

Microcosme/macrocosme, 255, 258-259.

Mimésis, mimétisme, 118, 193, 194, 281.

Minorité, minoritaire 13, 129, 134, 277-278, 312, 314. Voir aussi Étranger.

Modèle, antimodèle, contre-modèle, VIII, 2, 10, 12-16, 31, 52, 55, 57, 64, 71, 81, 82-83, 91-95, 105, 119, 122-123, 129, 131-132, 139, 143-144, 146-147, 149, 155-156, 161, 168, 174, 177, 191, 226, 242, 244-245, 253, 255, 259, 279, 281, 303, 305-307, 309, 317, 320, 322/ 338-340, 343. Voir aussi Épistémologie.

Moderne, modernité, VI, VII, 2, 11, 12, 84, 99, 107, 109, 126-127, 132, 134-136, 151, 163, 175, 177, 187, 195, 212, 226-227, 229, 260, 279, 299, 307, 311-313, 315, 317-320, 322, 326, 328,

333-334/ 339, 342-344. Voir aussi Postmoderne.

Monachisme, moine (monastère), 13, 45-50-53, 57-59, 61-62, 67-75, 78-81, 83-85, 106, 110-111, 113, 119, 128, 147, 156, 163-164/ 338.

Monogamie/polygamie, 48, 59.

Monogénisme/polygénisme, 124.

Monstre, monstrueux, 22-23, 25, 38, 105, 119, 128, 130-131, 200, 202, 205, 207-208, 214, 216-217. Voir aussi Hybride.

Montanisme, 80.

Morale, 4-5, 8, 13, 17, 20, 35, 37, 46-48, 56, 58, 60, 105, 108, 111, 120, 133, 147, 158, 162, 166-167, 177, 179, 191, 195, 197, 223, 228, 231, 233, 236, 239-240, 247, 249, 258, 260-261, 312, 321, 323, 328/ 341. Voir aussi Éthique.

Moyen Âge, médiéval, V-IX, 1-3, 5, 7-17, 53, 99, 100, 102-103, 107-108, 111-121, 125, 128-129, 131, 133-135, 137-138, 142-151, 154-155, 157, 160, 162-164, 167-170, 173-175, 177, 180-181, 185-197, 199, 208-209, 215-216, 218, 228, 238, 240, 259-260, 316/ 339-341.

Musique, 25, 27, 30, 236, 247, 259.

Mystère, mystique, 107, 184, 197, 215, 226, 229, 258, 301/346.

Mythe, mythique, mythologie, VII, IX, 10-12, 14-15, 23, 27-29, 87-88, 92-93, 96, 101-102, 105, 107-108, 114, 132-133, 159,

161, 165-166, 168, 173, 176-177, 180-181, 185- 186, 188, 191-193, 215-216, 219, 229, 234-237, 257, 270, 293, 296, 298, 316-319, 321/ 338-339, 341, 344.

N

Naissance (accouchement, conception, enfantement), VI, 6-7, 11, 15, 22, 27-28, 39, 47, 60, 79, 88, 92, 94, 96, 105, 141, 155, 168, 187, 215-217, 219, 240, 245, 261, 277, 312, 314, 325/ 341. Voir aussi Reproduction.

Nativité, 15, 88-91, 96/338. Voir aussi Mangeoire.

Naturalisation, dénaturalisation, 4, 9, 145-151, 171, 236/340. Voir aussi Dénaturation.

Naturalisme, VI, 119, 124, 132, 135, 153, 166, 171, 305, 311-312, 314, 318, 327, 334/ 341, 343.

Nature, VI-VII, IX, 5-7, 10-13, 15-17, 19-20, 22, 28-29, 39-40, 46, 62, 77, 82, 88, 99-100, 102-106, 114-115, 117, 120, 125-127, 131, 133, 136, 138-139, 141-154, 156-157, 160-162, 165-167, 171-172, 185, 192, 195, 203, 205-206, 209-210, 214, 216, 218, 225, 236-238, 242-245, 252, 256-258, 260-261, 270, 277-278, 283, 285, 289-290, 293-294, 296, 300, 304, 309, 311-316, 320-321, 326-329, 331-335/ 337, 339-340, 343.

Nature/Culture, VII, IX, 10, 12, 16-17, 127, 134, 136, 147, 149,

152-154, 171, 185, 270, 283, 285, 311-16, 331-332, 334/ 343.
 Nature animale, Voir Animalité
 Nature humaine : 7-8, 12-13, 15, 19-20, 24, 35, 39, 41-42, 48, 51, 100, 103, 107-111, 113, 115-117, 124, 126, 131-132, 134-135, 138, 140-141, 145-152, 196, 203-204, 218, 223, 229, 239, 245, 256, 259, 325, 329, 330 / 337, 340. Voir aussi Condition humaine, Propre de l'homme.
 Néoplatonicien, néoplatonisme, 103, 230, 255-260/342. Voir aussi Platonisme.
 Neurosciences, 5, 319, 328.
 Noble, 33, 105, 115, 217, 226, 253, 263.
 Nomade, 122-123. Voir aussi Errance, Voyage.
 Nominalisme historique, 227.
 Non-humain, 8, 102, 114, 120, 136, 311, 313, 325-327, 335/343. Voir aussi Animal, Sous-humanité.
 Normal/anormal, 54, 71-80, 117, 169, 171, 191, 208.
 Normes, normatif, 8, 13, 40, 54, 71, 73, 84, 128, 136, 138, 140, 156, 235, 259, 292, 300, 302, 315-316, 318/ 338-339.
 Nouveau Monde, 131, 321.
 Nudisme, naturisme, 111, 133. Voir aussi Nudité.
 Nudité, VI, VIII, 36, 74, 77, 100-102, 104, 106-107, 109, 111-114, 117, 120, 123-135, 143, 190, 192, 204, 209-210, 212, 256, 271, 317. Voir aussi Pudeur, Vêtement

O

Objet, voir Artefact ou Sujet/Objet.
 Observation participante, 297.
 Ontogenèse, 125, 278/342.
 Ontologie, VI, 17, 73, 118, 120, 132, 135, 183, 188, 228, 232, 240, 243, 283, 286-287, 297, 301, 311-313, 315, 317, 325, 327, 329, 331, 333-334/ 343-344. Voir aussi Essentialisme, Métaphysique.
 Orient, 15, 45-47, 52-53, 55, 57-58, 61-63, 69-70, 72, 74-75, 81-85, 119, 159, 196-208, 217-218/ 338, 341.
 Origénisme, 73, 78, 82.
 Ornement, ornementation, voir Parure.
 Outil, 4, 17, 35, 40, 135-136, 174, 179, 192, 243, 257, 291, 321, 326, 329, 331, 334-335. Voir aussi Artefact.

P

Païen, paganisme, VI, 3, 47, 48, 51, 54-55, 57-59, 67, 69, 72, 77-78, 90, 119, 129, 181, 197, 218, 238, 246.
 Paléolithique, 326, 330, 335. Voir aussi Archéologie.
 Pape, 3, 63, 120, 223.
 Parade, 263-265, 267, 269, 271-278, 303/342. Voir aussi Déguisement.
 Paradis terrestre, jardin d'Éden, 6, 49, 68, 87, 103, 106, 129, 139, 160, 163, 244, 255. Voir aussi Chute, Genèse.

- Paradis céleste, 76, 82, 107-108.
Voir aussi Eschatologie, Jugement Dernier.
- Parure, 57, 66, 102, 105, 118, 122, 125-127, 271, 276. Voir aussi Vêtement, Cheveux.
- Passion, 52, 56, 58, 99, 116, 117, 144, 146, 160-163, 170, 241.
Voir aussi Désir.
- Peau, VI-VII, 69, 101-104, 109-111, 120, 121, 123, 133, 169, 197, 208, 248, 271, 283. Voir aussi Fourrure, Pilosité.
- Péché, VI, 6, 13, 45, 48-49, 52, 60-62, 66-69, 74-76, 80, 82-83, 108, 111, 114, 125, 128-129, 139-143, 147-148, 159-160, 170, 241, 244, 318. Voir aussi Vertu/vice.
- Peinture(s), 16, 64, 119, 126, 130, 237-238, 243, 247-251, 253, 263-265, 268-269, 272-278/346, 348.
- Pénitent, pénitence, 60, 62, 66-67, 111, 142-143.
- Perruque, voir Parure.
- Phylogénèse, 276, 278.
- Physionomie, physiologie, 8, 11, 13, 27, 34-35, 39, 115, 141, 148-150, 208, 319.
- Physiognomonie, 122, 198.
- Piété, voir Foi.
- Pilosité, 114, 157, 169, 208, 209, 212. Voir aussi Chevelure, Fourrure.
- Plaisir, jouissance, 41, 48-49, 55-56, 65, 67, 121, 140-142, 148-149, 162, 184, 238, 240. Voir aussi Sexualité.
- Plaisanterie, 61, 65.
- Plasticité, 11, 95, 102, 117-123.
- Platonisme, 36, 56, 67, 231-233, 235, 239, 242, 250-251, 255, 260/342. Voir aussi Néoplatonisme.
- Plumes, voir Parure.
- Pluralisme, pluralité, 193, 280-281, 309/343.
- Poésie, poétique, 20, 25-27, 30-35, 38, 175, 182-184, 187-188, 194, 266-267, 335/341. Voir aussi Littérature.
- Politique, VIII, 4, 12, 14, 16, 22, 25, 28, 30-31, 33-34, 36-37, 41-42, 47, 58, 65-66, 76, 83, 91, 153, 195, 198, 215, 224, 226, 232-236, 261, 270, 288-289, 335/338. Voir aussi Démocratie.
- Positivisme, 4, 14, 182-183, 188, 251/341. Voir aussi Réductionnisme.
- Postmoderne, postmodernité, 287, 310, 341. Voir aussi Moderne.
- Prédation, prédateur, 106, 114, 278.
- Préhistoire (préhistorien), préhistorique, 11, 165-166, 168-169, 171, 325-326, 330-335. Voir aussi Archéologie, Paléontologie.
- Prématuré, prématurité, 5, 136.
- Primate, voir Singe.
- Primatologue, primatologie, 17, 325-329/344.
- Primitif, primitivisme, IX, 108, 110, 124, 126, 131-132, 168-169, 191, 282, 308, 314, 319, 327.
- Propre de l'homme, V, 4, 19, 28, 34-35, 42, 100, 107, 110, 121,

- 123, 134, 138, 145-146, 155, 158-159, 164, 170-171, 184, 240, 245, 247, 256, 317, 329/339-340. Voir aussi Condition humaine, Nature humaine.
- Propre/sale, 61, 99, 153, 155-156, 164, 169/340
- Prostitution, 58-60, 65-68, 70, 76.
- Proverbes, 99, 135, 157.
- Psychanalyse (théorie de la), 112, 117, 126, 163, 183, 186, 280, 319.
- Publicité, 15, 129-130, 132-134.
- Pudeur, 77, 99, 114, 125, 128, 131, 136, 146-150, 235. Voir aussi Nudité.
- R**
- Racisme, VIII, 17, 149, 156, 319-322/344, 348. Voir aussi Anti-sémitisme, Xénophobie.
- Raison, VI, 40, 45-46, 62, 82, 85, 89, 99, 104, 114-116, 121, 124, 136-142, 144-145, 148-149, 151-155, 160-161, 163-165, 170, 195, 209, 247, 251, 253-254, 260-261, 280-281, 331/338-339. Voir aussi Irrationalité.
- Réductionnisme, 158, 171, 309. Voir aussi Positivisme.
- Régression, 114, 317. Voir aussi Dégénérescence.
- Reproduction (procréation), 5-6, 56-57, 69, 141-145, 148, 168, 313, 317. Voir aussi Naissance, Sexualité.
- Réification, chosification, 322/343.
- Relativisme, relativité, VII, 1, 9, 17, 26-27, 39, 41, 126, 135, 183, 229, 233-238, 243, 247-251, 254-255, 260, 281, 297, 302-303, 313/341, 343.
- Renaissance, VIII, 2-3, 11-12, 16, 58, 94, 101, 128, 135, 151, 179, 223-230, 236-237, 256, 258-260, 263-264, 266, 277, 318/341-342.
- Renoncement, 15, 45, 47, 49, 51-60, 63, 67-72, 75, 77-78, 81-85, 110, 134, 145/338. Voir aussi Chair, Volonté.
- Ressemblance, voir Dissemblance.
- Résurrection, 68, 82, 83, 107-108, 158.
- Rhétorique, 34, 41, 64, 177, 178, 196, 230. Voir aussi Sophistes.
- Rite, rituel, 10-11, 23, 27, 33, 78, 114, 118, 169, 173, 186, 189, 191-192, 260, 264, 266-267, 269, 272, 276-278, 289, 291, 293, 296, 298, 316.
- Roman, romanesque, 16, 55, 115, 117, 127, 156, 164, 166, 176, 178, 180-182, 185, 187-190, 196-219/340-341. Voir aussi Fiction, Littérature.
- Romantisme, 117, 184, 317.
- S**
- Sacré, 46, 53, 70, 79, 88, 118-119, 320.
- Sacrement, 79-81, 83. Voir aussi Eucharistie.
- Sacrifice, 23, 25, 28, 32, 52, 64, 74-75, 77, 107, 121, 134, 171, 291, 293.

- Saint, sainteté, 13, 15, 45-50, 52-54, 57-84, 89, 94, 107, 120, 141, 252/ 338. Voir aussi Charisme, Hagiographie.
- Salut, 51, 52, 76, 80, 83, 84, 107-108, 119, 158, 246, 301. Voir aussi Eschatologie, Paradis céleste.
- Scandale, 60, 70, 77-78, 84. Voir aussi Interdit, Transgression.
- Scarification, voir Parure.
- Sauvage, VIII, 22, 25, 30, 38, 73, 90, 101, 115-117, 121, 125, 128, 131, 133, 153, 159-164, 167-169, 181, 189-190, 192, 196, 199, 202, 207, 209-210, 212-213, 216-217, 234, 263, 315-317, 319, 321/ 341. Voir aussi Domestication, Férocité, Violence.
- Sciences de la nature, 14, 100, 153, 154, 174, 296, 327, 329-332. Voir aussi Nature.
- Sciences humaines et sociales, 2, 17, 154, 171, 281, 298-299, 306, 326-332, 335/339. Voir aussi Anthropologie, Ethnologie, Sociologie.
- Scolastique, VI, 229, 239, 251.
- Sculpture, 156, 263. Voir aussi Art.
- Servitude (esclavage), 4, 40-41, 45, 60, 61, 66, 76, 77, 92-94, 109, 132, 179, 213, 240, 242-243, 245, 322.
- Sexualité, VII, 2, 6, 15, 42, 46-50, 53-59, 65-69, 82, 110-111, 133, 138-147, 149-150, 169, 186, 189, 213, 320/ 339, 334. Voir aussi Masturbation, Sodomie.
- Simulacre, voir Déguisement.
- Singe, V, 5, 7-8, 73, 105, 123, 125, 131, 137, 162, 166, 218, 321, 324-325, 327-329, 333, 335-336/ 347. Voir aussi Anthro-poïde, Hominidé.
- Sociologie, 5, 12, 17, 124, 131, 192, 280, 281, 300, 309-310, 318, 326, 334. Voir aussi Sciences Humaines et Sociales.
- Sodomie, VIII, 142-143. Voir aussi Homosexualité, Sexualité.
- Sophistes, sophistique, 33-34, 37, 41, 183-184, 210, 229-36, 238-240, 242, 248-251, 254, 260, 316/ 337, 342. Voir aussi Rhétorique.
- Sorcier, VIII, 79.
- Sous-humanité, 210, 320. Voir aussi Non-humain, Surhumain.
- Spécisme, V, 6, 11-12, 22, 27, 29-30, 65, 117, 121, 135, 140-141, 143, 147, 149, 195, 203, 206, 227, 235, 278, 282, 285, 292, 314, 320, 327, 330.
- Station verticale, V, 8, 99, 116, 235. Voir aussi Hominidé, Anthro-poïde.
- Stoïcisme, 6, 49, 52, 112, 163, 240, 242-245, 247, 260, 277.
- Structuralisme, structuraliste, 9, 16, 185-191, 270, 284, 291-292, 314.
- Sujet/objet, subjectif/objectif, VIII, 5-6, 10, 21, 46-52, 57, 60, 102, 104, 108, 119, 122, 154, 171, 173-177, 179, 188, 195, 213, 247, 279-280, 283, 286-287, 289, 290, 292, 297, 299, 304-311, 320-322, 326, 332-334/ 342, 343

Surhumain, 25, 46, 72, 120, 191, 213. Voir aussi Sous-humanité.

T

Tabou, voir Interdit.

Tatouage, voir Parure.

Taxinomie, voir Classification.

Technique, technologie, V, VIII, 6-7, 29-38, 48, 104, 112, 132-134, 136, 142, 165, 177, 228, 235, 243, 256, 257, 299-300, 321-322, 326, 330-331, 333, 335/337. Voir aussi Artefact.

Théâtre, théâtral, 33, 61, 63-64, 259, 271.

Totémisme, 315.

Transformation, VIII, IX, 21, 51-52, 62, 67-69, 74, 80, 85, 96, 100, 102, 107-108, 115-123, 173-174, 188-189, 191-192, 210, 228-229, 236, 264, 266, 274, 276, 285, 293-294, 297, 306, 316, 334.

Transgression, 1-2, 4, 46, 60-61, 73-74, 104, 105, 107-108, 119, 143, 167, 187. Voir aussi Interdit, Scandale.

Travestissement, voir Déguisement.

U

Universel, universalité, universalisme, 17, 26-27, 37-38, 49-50, 52, 66, 82, 90, 109, 124, 126, 147, 154, 175-176, 223, 225-227, 229, 231-233, 236-237, 239, 241, 243, 245-247, 249, 255-258, 260, 279, 281, 292,

301-306, 308-309, 312, 315-316/ 337, 343.

V

Végétarisme, 73, 106, 161, 208.

Vêtement, VI, VII, 15, 45, 57, 82, 99-136, 155, 192, 209, 212, 272-273/339. Voir aussi Fourrure, Nudisme, Nudité.

Vie, VIII, 12, 22, 24, 26, 29-31, 33, 37, 41-42, 46-47, 51, 55, 57-68, 71, 73, 75-83, 103-104, 109-110, 113, 115-116, 120, 125, 133-134, 138, 153, 161, 164, 171, 179, 188, 196-198, 210-211, 213-214, 216, 230, 234, 236-239, 241, 245, 247, 256-257, 263, 268, 282, 284, 288, 301, 304-305, 321/338, 341. Voir aussi Existence biologique.

Violence, 20, 22, 24, 29, 55, 66, 113, 140, 145, 157, 161-162, 165, 189, 191, 204, 218, 266, 315, 316. Voir aussi Férocité, Sauvage.

Virginité, 52-54, 57, 62, 67-70, 82, 83, 177. Voir aussi Abstinence.

Volonté, VII, 17, 20, 29, 49-52, 69, 78, 80, 82, 93, 105, 107, 139-140, 146, 149, 162, 165, 183, 191, 205, 213, 290. Voir aussi Renoncement.

Voyage, 60, 101, 199-207, 210, 215-217, 326/341. Voir aussi Errance, Nomade.

X

Xénophobie, VIII. Voir aussi Étranger.

Z

Zoo humain, 12, 131.

Zoologie, 123, 131, 196. 316, 321,
322. Voir aussi Éthologie.

Zoophile, zoophilie, 142-143,
323.

Index des noms

Les numéros en italique renvoient aux illustrations.

A

- Abel 96, 160 n 14
Abraham de Qidun 59, 78 n 114
Aché (Amérindiens) 123
Achéens 42
Achille 25, 26 42
Acousilaos 27 n. 15
Adam V-VII, 6-7, 11-13, 15, 17, 49, 61, 62, 68-69, 81, 87, 96-98, 103, 104 n 6, 105 n. 9, 108 n 13, III, 119, 125, 128, 129, 125, 137, 146-148, 157, 161, 211, 213 n. 55, 256, 338, 339
Addaï 64, 65 n 62, 76 n 35
Adorno, Theodor W. 298, 321, 323
Affergan, Francis 10 n 16, 16, 26 n 14, 112 n 22, 286 n 13, 303 n 56, 306 n 65, 307 n 67 et n 70
Agamben, Giorgio 135-136
Agamemnon 21, 26
Agar 96
Albert le Grand 141, 147, 148
Alberti, Carlo 239
Alberti, Leon Battista 229, 237-240, 241 n 34 et n 35, 242 n 36, 243-253, 255, 258, 342
Alberti, Lionardo 239, 241-244, 246 n 47, 247
Alcinoos 22-23
Alcméon de Crotone 36
Alexandre de Halès 138
Alexandre de Macédoine VII, 16, 195-219, 341
Alexis, saint 62-63 n 56, 68, 75, 76 n 104, 179
Alfred le Grand 218 n 70
Allemands 248
Altmann, Alexander 94 n 15
Amazones 199 n 12, 210 n 41, 214 n 58
Ambroise de Milan, saint 58, 69, 70 n 80, 89 n 6, 90 n 8, 104 n 8, 144, 160 n 14
Amiaud, Arthur 62 n 54, 63 n 56, 68 n 75, 76 n 104
Amon 215
Anaxagore de Clazomène 35-36, 241-242, 253
Anaximandre de Milet 36-37
Andler, Daniel 310 n 75
Anselm de Turmeda 112
Antée 249
Antiphon 232, 234

- Aphraate le Sage persan 71 n 86
 Apollodore 28 n 16
 Apollon 20, 21, 264, 265, 272-274, 342
 Appuhn, Charles 245 n 42
 Architas de Tarente 242
 Ariès, Philippe 110 n 18
 Aristophane 33, 34 n 28
 Aristote VI, 3, 6, 14, 32, 35-36, 39-41, 100, 3, 122-140, 154, 195, 197-199, 201-202, 204-206, 207 n 29, 208 n 30, 209, 218, 230-232, 238-239, 247, 251, 252, 284
 Arnaud-Lindet, Marie-Pierre 197 n 7, 218 n 70,
 Arrien 198
 Artaud, Antonin 282
 Ashbrook Harvey, Susan 59 n 43, 79 n 117
 Athéna 32
 Athéniens 19-20, 34, 36, 38, 42, 231, 234
 Augustin d'Hippone, saint 7, 48-50, 52-53, 57 n 38, 59 n 45, 69-70, 81-83, 90 n 10, 95, 100, 103, 104 n 7, 106 n 11, 109, 111, 114, 133, 137-139, 140 n 7, 145-146, 149, 157, 159, 160 n 14, 162 n 17, 163 n 23, 197 n 7, 253
 Aulu-Gelle 246
 Avicenne 148

B
 Backwell, Lucinda 335 n 30
 Bacon, Roger 198 n 11
 Badel, Pierre-Yves 114 n 31
 Baguenard, Jean-Marie 72 n 90, 75 n 102
 Balandier, Georges 317 n 13
 Baldry, Harold Caparne 22 n 7 37 n 34
 Balibar, Étienne 319 n 18
 Baltrušaitis, Jurgis 208 n 35
 Bancel, Nicolas 12 n 21, 131 n 68
 Barberousse, Anouk 306 n 66
 Barriault, Anne B. 269 n 4
 Bartholeyns, Gil 1-2 n 1, 15, 74 n 96, 100 n 1, 102 n 3, 119 n 39, 132 n 70, 209 n 37
 Baschet, Jérôme 157, 158 n 12, 267 n 3
 Basile de Césarée 112 n 23, 160, 162-163, 165
 Baskins, Christelle L. 269 n 4
 Bastiniens 209
 Bataille, Georges 170, 315
 Battaglia, Luisella 318 n 16
 Battistini, Olivier 196 n 5
 Baumgartner, Emmanuèle 188 n 61
 Bédier, Joseph 179
 Bégout, Bruce 301 n 47
 Bellanger, Agnès 15, 144 n 21, 156 n 7
 Benoist, Jocelyn 291 n 22, 300 n 40, 301 n 47
 Benoît, saint 69
 Benoît, René 269 n 5, 270
 Berchtold, Jacques 183 n 37, 184 n 42
 Bergson, Henri 11
 Berman, Antoine 178 n 16
 Bernard de Clairvaux, saint 104 n 7, 109 n 16
 Bérout 187, 189
 Berthelot, Jean-Michel 300
 Berthoud, Gérald 303 n 56
 Bideau, Henriette 304 n 57
 Bieler, Ludwig 143 n 18
 Binford, Lewis Roberts 331 n 19 et n 21
 Birus, Hendrik 227 n 10

- Bisclavret 115
 Blaise, Fabienne 29 n 18
 Blanc, Odile 128 n 60
 Blanchard, Pascal 12 n 21, 131 n 68
 Blanché, Robert 295 n 27
 Blangez, Gérard 158 n 13
 Blemmies 200
 Blumenberg, Hans 12 n 21
 Boccace, Jean 272, 273 n 12
 Bodson, Liliane 196 n 3
 Boëtsch, Gilles 12 n 21, 131 n 68
 Boltanski, Luc 5
 Bonne, Jean-Claude 119 n 40
 Bonnefoy, Yves 317 n 14
 Bootwaiwoothi, Yuwadee 124 n 50
 Borel, France 126, 127 n 57
 Bormann, Karl 251 n 57
 Borutti, Silvana 10 n 16, 26 n 14,
 112 n 22
 Botticelli, Sandro 265, 264, 266, 272,
 273 n 12
 Bouchindhomme, Christian 7 n 10
 Boudon, Raymond 303 n 55
 Bounoure, Gilles 197 n 8, 198 n 9,
 199 n 12, 207 n 29, 210 n 43, 213
 n 54, 216 n 65, 217 n 68
 Bournet, Albert 166 n 28, 167 n
 29, 168 n 30
 Boutet, Dominique 177 n 13
 Bouveresse, Jacques 289 n 19, 299
 n 38, 307 n 69
 Bovelles, Charles de 255, 257
 Bovon, François 55 n 33, 56 n 36
 57 n 40, 80 n 120
 Boyarin, Daniel 91 n 11
 Boyd, Robert 328 n 12
 Boyer, Jean-Paul 88 n 4
 Boyle, John 125 n 53
 Braestrup, Fritz Wimpffen 264 n 1
 Brahmanes 198, 211
 Braudel, Fernand 100 n 1
 Briand, Michel 28 n 16
 Brisart, Robert 305
 Brock Sebastian P. 59 n 43
 Brooks Ernest Walter 61 n 49, 64
 n 58, 71 n 86, 78 n 114, 81 n 124
 Broomfield, Francis 143 n 18
 Brown, Peter 46-47, 49 n 14, 51
 n 21, 52-53, 59 n 45, 61 n 49 et n
 50, 62 n 54, 67 n 70, 68 n 76, 69
 n 77 et n 78, 70 n 80, 83 et 84,
 71 n 87., 74 n 98, 76 n 106, 78,
 81 n 125, 82 n 127, 83 n 133 et
 134, 85 n 140, 110 n 18
 Bruckner, Matilda T. 185
 Brun 190
 Brunet Latin. *Voir* Latini, Brunetto
 Bruyant, Jacques 112 n 25
 Buber, Martin 87
 Bucéphale 202
 Bucher, Bernadette 101 n 2
 Buffon, Georges-Louis Leclerc de
 101, 135
 Burckhardt, Jacob 237
 Burgat, Florence 316 n 10, 329 n 17
 Burgio, Alberto 321 n 23
 Busby, Keith 175 n 6, 185 n 51, 186
 n 54, 189 n 66
 Bush, George W. 224
 Buytendijk, Frederik Jacobus
 Johannes 275
 Byrne, Richard 328 n 10, 335 n
 31
- C
 Cadmos 28
 Caduveo (Amérindiens) 126
 Caillois, Roger 122 n 45
 Caïn 96, 159 n 14, 160 n 14

- Caisson, Max 304 n 58
 Calame, Claude VII, 10 n 16, 14, 23 n 8, 26 n 14, 29 n 19, 35 n 30, 38 n 35, 112 n 22, 234 n 23
 Calvin, Jean 104 n 7, 113 n 25
 Cambiano, Giuseppe 36 n 32
 Cameron, Averil 58 n 41, 64, 66 n 60
 Canard, Marius 60 n 48
 Candace 202
 Canfora, Luciano 36 n 32
 Canivet, Pierre 72 n 88 et n 89, 73 n 94
 Capeillères, Fabien 284 n 5
 Carles-Gibergue, François 18
 Carmody, Francis J. 201 n 16
 Cartledge, Paul 40 n 39, 41 n 40
 Cassien, Jean 50, 69
 Cassin, Barbara 184, 235 n 25, 250 n 55
 Cassirer, Ernst 188, 193, 240, 252 n 60, 253 n 62, 254 n 64, 255 n 66 et n 67, 256 n 69 et n 71, 257 n 72, 73 et 74, 259 n 80, 283-284, 288 n 18, 295 n 25, 26, 28 et 29, 304
 Cavaillès, Jean 282 n 1
 Cavaliere, Paola 327 n 7
 Cavell, Stanley 286
 Caye, Pierre 244 n 38, 258 n 77
 Céard, Jean 101 n 2
 Cécrops 28
 Célis, Raphaël 305 n 63
 Centaures 42, 273, 275
 Centlivres, Pierre 303 n 56
 Cerri, Giovanni 33 n 27
 Certeau, Michel de 61 n 51, 63 n 55, 65 n 64
 Césaire d'Arles 121
 Cesariano, Cesare 259
 Cham 125 n 51
 Champion, Marie-Hélène 317 n 12
 Chantraine, Pierre 21 n 5
 Charvet, Pascal 178 n 17, 196 n 5
 Chauviré, Christiane 296 n 31
 Chavaillon, Jean 335 n 29
 Chinois 209 n 39
 Chirac, Jacques 223, 227
 Chloris 264, 266, 272
 Choay, Françoise 244 n 38, 258 n 77
 Chrétien de Troyes 115 n 32, 176 n 9, 186, 193
 Christ : voir Jésus Christ
 Chrysippe 242-243 n 37, 247
 Cicéron 198, 238, 240, 243, 245-246
 Circé 21, 23
 Clarke, Davis 331 n 19
 Clastres, Pierre 123
 Clément d'Alexandrie 69, 78, 89 n 5 et n 6, 90 n 10
 Cohen, Gerson 94 n 15
 Cohen, Jeremy 95 n 17
 Cohn, Danièle 240 n 33
 Colledge, Edmund 164 n 24
 Collomb, Michel 122 n 46
 Colomba 143 n 18
 Condillac, Étienne Bonnot de 133, 134 n 73
 Condorcet, Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat, marquis de 123 n 49
 Conrad, Lawrence, I. 66 n 65
 Constans, Léopold 178 n 19
 Constant. Voir Constans, Léopold
 Constantin l'Africain 140
 Coppens, Yves 329 n 16
 Coquin, René-Georges 78 n 113
 Corbet, Raymond 327 n 7
 Cordier, Pierre 101 n 2, 113 n 27, 128 n 59, 129 n 63

- Courcelle, Pierre 137 n 1
 Crésus 24 n 11
 Cross, Frank Leslie 104 n 6
 Ctésias de Cnide 101
 Cybèle 69 n 77, 80
 Cyclopes 22, 27, 208, 214 n 58
 Cynocéphales 114, 130, 207, 208
 n 31, 214 n 58
 Cyprian voir Cyprien de
 Carthage
 Cyprien de Carthage, saint 89 n 37
 Cyrille d'Alexandrie, saint 89 n 6
 Cyrulnik, Boris 317 n 12
- D**
- Dagron, Gilbert 58 n 40, 67 n 70,
 78 n 112, 79 n 117, 79 n 117, 80
 n 121, 84
 Dalmas, André 258 n 76
 Daly, Lawrence J. 77 n 108
 Damasio, Antonio R. 171 n 37
 Daniel de Scété 61 n 51
 Daniélou, Jean 103 n 6
 Daphné 264, 265, 273-274, 342
 Darbo-Peschanski, Catherine 24
 n 11
 Darius 199 n 12, 216
 Darwin, Charles 8, 132, 269, 270,
 272 n 10, 318, 325
 Dauzat, Pierre-Emmanuel 52 n
 25, 59 n 45, 61 n 49, 67 n 70, 68
 n 76, 70 n 80, 71 n 87, 81 n 125,
 83 n 133, 110 n 18
 Déjanire 264, 267, 273, 275, 342
 Delas, Daniel 178 n 17
 Delehay, H 74 n 100
 Deleuze, Gilles 153 n 1, 164 n 25,
 165 n 26, 166 n 27, 270 n 6
 Delort, Robert 123 n 49
- Deluz, Christiane 101 n 2, 129 n 64
 Déméter 23
 Démocrite 230
 Démodocos 23
 De Munter, Bruno 130 n 66
 Déroche, Vincent 46 n 6
 Deroo, Éric 12 n 21, 131 n 68
 Derrida, Jacques 155 n 5
 Descamps, Albert 112 n 21
 Descartes, René 4, 51 n 20
 Deschner, Annette 34 n 28
 Descola, Philippe 10, 127 n 58,
 152, 154, 171, 312-313, 315 n 8, 334
 Deslandres, Yvonne 123 n 49
 Desreumaux, Alain 64 n 62, 76
 n 106
 Detienne, Marcel 23 n 9, 32 n 24,
 317 n 14
 Deucalion 27-28 n 16
 Devereux, Georges 297
 Dewitte, Jacques 271, 272 n 8, 275
 n 14
 Didi-Huberman, Georges 272 n
 10, 273 n 13
 Didyme l'Aveugle 103 n 4
 Dieu VI, VIII, 2, 6-7, 11-13, 45-46,
 49, 51, 53-54, 56-57, 60 n 47, 62
 n 53, 64-66, 69, 68, 72, 74, 78,
 82 n 128, 83, 90, 92, 102-107,
 108, 109, 110 n 18, 111, 112, 113,
 118, 120-121, 129, 146, 147, 157
 n 11, 159 n 14, 160, 161, 206 n
 24, 207, 215-216 n 64, 218, 227,
 230-231, 239, 241-245 n 40, 250,
 251-257, 258 n 75, 259-260
 Dindyme 198, 211
 Diogène Laërce 228
 Diogène le Cynique 146
 Diomède 20
 Dionysos 23, 33, 317

- Dittmar, Pierre-Olivier 1, 2 n 1,
 15, III n 20, II9 n 39, 146 n 25,
 150 n 32
 Dorival, Gilles 88 n 4
 Dot (roi) II4 n 31
 Douglas 218-219
 Douglas, Mary 95 n 18
 Dragonetti, Roger 183 n 40, 184
 n 41
 Drijvers, Hendrik Jan Willem 77
 n 109
 Dubost, Francis 173 n 1, 181 n 32
 Duchesne, Germaine 258 n 78
 Duerr, Hans Peter 128 n 61, 132
 n 70
 Duhem, Pierre 296
 Dulaey, Martine 94 n 15
 Dumont, Jean-Paul 41 n 41, 228
 n 11, 230 n 15, 231 n 18, 232
 n 19
 Dupont-Roc, Roselyne 32
 Durand, Gilbert 177
 Durant, John R. 331 n 21
- E
- Édom 92-94
 Égyptiens 39
 Eibl-Eibesfeldt, Irenäus 276, 323
 Elias, Norbert 131, 132 n 70
 Elster, Jon II7
 Énée 20
 Engel, Pascal 296 n 33
 Éole 21
 Ephrem d'Edesse 59 n 43
 Épicure 241-242
 Épiméthée 27, 234
 Érasme 225-228, 260
 Errico, Francesco d' 335 n 30
 Ésaü 92-96, 338
- Eschyle 31 n 22-33, 36, 234
 Eslin, Jean-Claude 49 n 15, 82 n
 128, 83 n 132
 Espagnols 248, 321
 Étienne de Bourbon 106 n 10
 Étoré, Jeanne 276 n 16
 Europe 265, 268, 274, 342
 Eusèbe de Césarée 89 n 6, 230
 Évagre le Pontique 69, 70 n 80,
 73, 78
 Évagre le Scolastique 71, 73-74
 Evans-Pritchard, Edward 313
 Ève VI, VII, 6, 15, 68 n 76, 69, 87,
 96, III n 19, 139, 146, 211
- F
- Fabietti, Ugo 10 n 16, 26 n 14
 Fagot-Largeault, Anne 310 n 75
 Faral, Edmond 208 n 30
 Fargeot, Claire 259 n 79
 Farkas, Ann E. 208 n 35
 Faulkner, William 99-100, 123
 Faunus 121
 Faye, Emmanuel 227, 229, 256 n 68,
 257
 Ferguson, James 287 n 15
 Ferlampin-Acher, Christine 216
 Ferret, Stéphane 285 n 8, 286
 Festugière, André-Jean 60 n 46,
 62 n 53, 63 n 56, 64 n 58, 66 n
 66, 67 n 71, 68 n 73, 69 n 77, 71
 n 85, 73 n 93, 74 n 96, 75 n 103,
 76 n 106, 77 n 110, 79 n 118,
 80 n 122
 Ficin, Marsile 225, 228, 230, 255,
 256, 259 n 80
 Filthaut, Éphrem 147 n 27
 Fiorani, Eleonora 316 n 11
 Flandrin, Jean-Louis 141 n 14

Flori, Jean 186 n 53
 Flusin, Bernard 84 n 136
 Foessel, Michael 292 n 23
 Foley, Robert 327
 Fontenay, Elisabeth de 329 n 17
 Foster, Brian 200 n 14, 209 n 39
 Foucault, Michel 3 n 4, 11 n 18,
 45, 47-53, 55 n 33, 56, 57 n 39, 58
 n 42, 59 n 45, 69, 77, 78 n 113,
 85 n 141, 176, 226 n 6
 Fowler, Robert L. 25 n 12
 France, Anatole 166
 François d'Assise, saint 84
 Frédéric II 213 n 55
 Frege, Friedrich Ludwig Gottlob
 288
 Freud, Sigmund 163 n 22, 319
 Fritsch, Vilma 276 n 16, 278 n 18
 Froebe-Kapteyn, Olga 122 n 45
 Fubini, Riccardo 238 n 28
 Furlan, Francesco 238 n 28, 239 n
 29, 241 n 35, 242 n 36, 244 n 39,
 247 n 47

G

Gadamer, Hans-Georg 300
 Gadol, Joan 237 n 27
 Gaheriet 191
 Galaad 177
 Galderisi, Claudio 175 n 7
 Galien 140
 Galy, Jean-Michel 28 n 16
 Gandillac, Maurice de 120 n 42,
 240 n 30, 252 n 58, 253 n 63, 255
 n 67, 261 n 82
 Gargantua 177
 Gaullier-Bougassas, Catherine
 200 n 14, 209 n 39
 Gautier, Théophile 127
 Gautier Map 214 n 55
 Gauvain 177, 190
 Géants 22, 208, 212, 214 n 58, 249
 Geoltrain, Pierre 55 n 33, 56 n 36,
 57 n 40, 70 n 81, 80 n 120, 116
 n 34
 Gérard de Nevers 191
 Giard, Luce 282 n 2
 Gibbon, Edward 46
 Gibelin, Jean 174 n 4
 Gilles de Corbeil 144, 145 n 22
 Giordano, Christian 303 n 56
 Giorgio, Francesco 259
 Girard, René 191
 Giraud, Madeleine 258 n 78
 Glaucos 20
 Glessgen, Martin-Dietrich 178 n 20
 Gliozzi, Giuliano 12 n 21, 125 n 51
 Gochet, Paul 296 n 32
 Goering, Hermann 323
 Goethe, Johann Wolfgang von
 284, 304
 Gog 206 n 24
 Golsenne, Thomas 2, 11 n 17, 16,
 109 n 15, 176, 223, 247 n 49, 248
 n 50 et n 52, 249 n 53 et n 54
 Gontier, Thierry 17, 153 n 2, 156 n 8
 Goodman, Nelson 294, 297
 Goody, Jack 182
 Gorgias 183-184 n 46, 232-233
 Gouttebroze, Jean-Guy 186
 Granel, Gérard 304 n 59, 305 n 61
 Gratien 141-142
 Grecs 8 n 13, 14, 20-21, 24, 27, 33,
 38, 39, 41-42, 153, 156 n 6, 201,
 237 n 26, 246 n 46
 Grégoire, saint 140
 Grégoire, Henri 60 n 47, 70 n 83
 Grégoire de Nazianze 90 n 10, 104
 n 8, 111 n 19

Grégoire de Nysse 103 n 6, 104 n 7
 Grégoire de Tours 74
 Grosdidier de Matons, José 46 n 6
 Guattari, Félix 270 n 6
 Guenièvre 187
 Guigues II le Chartreux 163, 164
 n 24
 Guillaume d'Auxerre 141
 Guillaumin, Colette 318 n 15, 320
 n 20, 324
 Guillaumont, Antoine 62 n 54,
 68 n 74, 70 n 84, 72 n 90, 73 n
 91, 79 n 116, 81 n 126
 Gupta, Akhil 287 n 15
 Gymnosophistes 210, 211, 214, 216

H

Habermas, Jürgen 6-7 n 10
 Hackel, Sergei 77 n 109
 Hadas-Lebel, Mireille 94 n 15
 Hahn, Stacey L. 185
 Hall, Jonathan M. 25 n 12, 27 n 15
 Hansen-Løve, Ole 193 n 79
 Harf-Lancner, Laurence 115 n 33,
 177, 200 n 14, 209 n 39
 Harl, Marguerite 104 n 6
 Harper, Prudence Oliver 208 n 35
 Harrison, Evelyn Byrd 208 n 35
 Hartog, François 39 n 36, 213 n 55
 Hector 25
 Hell, Bertrand 317 n 12
 Hellen 27
 Hémerly, Jean-Claude 231 n 17
 Henny, Jean-Michel 18
 Henri IV 225
 Héphaïstos 32
 Héraclite 37
 Hercule 240 n 33, 249, 267, 273, 275
 Herder, Johann Gottfried von 37, 304

Héritier, Françoise 52, 315-316
 Hermès Trismégiste 253, 255
 Hermitte, Marie-Angèle 5 n 7
 Hérodote 24-25, 28, 38, 39, 236
 Hersant, Yves 11 n 17, 247 n 49,
 248 n 50 et n 52, 249 n 53 et n
 54, 256 n 70
 Herteleer, Ward 129 n 66
 Hésiode 22, 23 n 9, 24, 28, 29 n 18
 et n 19, 30 n 20, 31, 34, 234
 Heusch, Luc de 186 n 52
 Hilfiger, Mathieu 37 n 34
 Hilka, Alfons 199 n 13, 200 n 13
 et n 15, 202 n 17-18 et n 20,
 203 n 21-22, 204 n 23, 206 n
 25, 207 n 26 et n 28, 208 n 31,
 209 n 38, 210 n 42-43, 211 n
 45-47, 212 n 48-51 et 53, 214 n
 56-58, 215 n 59-60 et n 62-63,
 216 n 64, 217 n 69
 Hippocrate 34 n 29
 Hiscoe, David W. 103 n 5
 Holy, Ladislav 302 n 51
 Homère 14, 21 n 4-6, 22 n 7-8, 23
 n 9-10, 26 n 13, 28, 34
 Honorius Augustodunensis voir
 Honorius d'Autun
 Honorius d'Autun 108
 Hopkins, Jasper 251 n 57
 Horkheimer, Max 323
 Hornblower, Simon 19 n 1
 Huchet, Jean-Charles 186 n 53
 Hugues de Saint-Victor 112
 Humbert, Jules 246 n 45
 Husserl, Edmund 174, 300 n 43-
 44, 301, 304-305
 Huxley, Julian 264 n 1, 276

I

Ichthyophages 209-210 n 41
 Ildefonse, Frédérique 235 n 24
 Imbach, Ruedi 163 n 23
 Inachos 27
 Ingold, Tim 327 n 6, 332 n 23, 333 n 25
 Innocent III voir Lothaire de Segni
 Iogna-Prat, Dominique 12 n 21
 Irénée de Lyon 89 n 5-6, 103 n 4, 104 n 8, III n 19
 Isaac 92, 94 n 6, 96
 Isaac de Ninive 81
 Isaac, Glynn 331 n 21, 33 n 26
 Isaïe 88-91, 95-96
 Isidore de Séville 89 n 6, 104 n 7, 114, 150, 161-162
 Ismaël 96
 Israël 88, 90, 92-97, 338
 Itard, Jean 116-117

J

Jacob 92-96, 338
 Jacob, Christian 52 n 25, 59 n 45, 61 n 49, 67 n 70, 68 n 76, 70 n 80, 71 n 87, 81 n 125, 83 n 133, 110 n 18
 Jacques de la Marche 106 n 10
 Jacques de Voragine 58 n 42, 61 n 52, 66 n 67, 120 n 42, 121 n 44
 James, Montague Rhodes 208 n 35
 James-Raoul, Danièle 190 n 69
 Jean (moine) 62 n 53, 79 n 118
 Jean (prêtre) 114 n 31
 Jean Chrysostome 69, 89 n 6, 104 n 7, 160 n 14, 161
 Jean d'Arras 156 n 7

Jean d'Éphèse 61 n 49, 64 n 58, 71 n 86, 75, 78 n 114, 81
 Jean de Saint-Thomas 107 n 12
 Jean de Salisbury 240
 Jean l'Aumonier 63 n 57, 75
 Jean-Paul II 223, 225
 Jenkins, Th. Atkinson 190 n 70
 Jérôme, saint 69-70, 90 n 8, 116 n 34, 148
 Jésus-Christ 15, 45, 46, 48, 56, 63, 64, 67, 70, 74, 75, 88, 90, 96, 105, 107, 108, 109, 115 n 33, 120, 134, 157, 255, 256, 338
 Jewsiewicki, Bogumil 309 n 72
 Johnson, L. Peter 105 n 9
 Jolivet, Vincent 2, 119 n 39, 161 n 16
 Jouliau, Frédéric 17, 100 n 1, 326 n 4 et n 5, 332 n 22, 333 n 25, 335 n 30
 Journet, Charles 107 n 12
 Journet, Nicolas 326 n 5
 Jubinal, Achille 178
 Judet de La Combe, Pierre 29 n 18

Julius Valerius 199
 Jupiter 342
 Justin, saint 89 n 6
 Justinien 61 n 49, 76

K

Kahn, Axel 6-7 n 10, 152 n 34
 Kahn, Charles H. 37 n 34
 Kant, Immanuel 4, 9, 11, 174, 284
 Karish 55- 57
 Karsenti, Bruno 300 n 40, 301 n 47
 Kass, Léon R. 6-7 n 10
 Kayser, Manfred 135 n 75
 Keller, Adalbert 89
 Kérényi, Carl 122 n 45

- Kiening, Christian 185 n 47
 Kilani, Mondher 10 n 16, 26 n 14, 303 n 56
 Kittler, Ralf 135 n 75
 Klapisch-Zuber, Christiane 269 n 4
 Kluckhohn, Clyde 283 n 4
 Kroeber, Alfred Louis 283 n 4
 Krüger, Oliver 34 n 28
- Kugener Marc-Antoine 60 n 47, 70 n 83
- L**
- Lacan, Jacques 183
 Lacédémoniens 42
 Lacoste, Jean 188 n 62, 193 n 79, 233 n 22
 Lacoue-Labarthe, Philippe 184 n 45
 Lacy, Norris J. 185 n 51
 Laharie, Muriel 84 n 139
 Lahire, Bernard 117
 Lakatos, Imre 282
 Laland, Kevin 328 n 14
 Lallot, Jean 32 n 25
 Lanson, Gustave 182
 Lantier, Jacques 164-166
 Lanza, Diego 36 n 32
 Lapithes 42
 Latini, Brunetto 201 n 16
 Latour, Bruno 127 n 58, 326 n 2 et 4, 336
 Laugier, Sandra 291 n 21, 302 n 53
 Laurens, Pierre 238 n 28
 Laurent de Médicis 264, 266
 La Vergata, Antonello 318 n 16, 319 n 19
 La Ville de Mirmont, Henri de 246 n 45
- Léa 96
 Leach, Edmund 313
 Le Bon, Gustave 319
 Lebsanft, Franz 178 n 20
 Lecourt, Dominique 6 n 8, 7 n 11
 Lecouteux, Claude 173, 208 n 35
 Lefèvre, Yves 109 n 14
 Le Goff, Jacques 3 n 5, 15, 100 n 1, 119 n 40, 120 n 43, 181, 185
 Legrand, Stéphane 169 n 34
 Leibniz, Gottfried Wilhelm von 304
 Lemaire, Sandrine 12 n 21, 131 n 68
 Lemoine, Michel 112 n 25
 Lemoine-Lucconi, Eugénie 126
 Lemonnier, Pierre 326 n 4
 Léon de Naples 199, 202
 Léonard de Vinci 224, 227, 228, 258
 Léontios de Néapolis 60 n 46, 62 n 53 et 54, 63, 64 n. 58 59 et 62, 66 n 66 et 68, 67, 68 n 73, 69 n 77, 73 n 93, 75 n 103, 76 n 106 et 107, 77 n 110, 78, 79 n 118
 Le Rider, Jacques 233 n 22
 Leroi-Gourhan, André 133 n 71, 334
 Le Roy, Georges 134 n 73
 Leroy-Molinghen, Alice 72 n 89, 73 n 94
 Lestel, Dominique 124 n 50, 154 n 3, 270, 271 n 7
 Lestringant, Frank 101 n 2, 125 n 51
 Lestrygons 22-23
 Létourneau, Charles 166 n 28, 167 n 29, 168 n 30 et 31
 Levi, Primo 321
 Lévi-Strauss, Claude 9, 114, 126, 185-186, 188, 189 n 63, 191-192, 292, 294, 302-303, 313-315, 316
 Ligier, Louis 111 n 21
 Limor, Ora 94 n 15

Linné, Carl von III n 20, II7 n 36, I3I, I36
 Lioi, Renato IO6 n IO
 Lissarrague, François 29 n I8
 Llinarès, Armand II2 n 24
 Lloyd, Geoffrey Ernest Richard 39 n 37
 Locke, John 284-285 n 7
 Lomazzo, Gian Battista 259 n 8I
 Lombroso, Daniele I66-171
 Longo, Oddone 35 n 3I, 36 n 32
 Loraux, Nicole 24 n II
 Lorenz, Konrad 276, 278, 318
 Lothaire de Segni 3, IO8. *Voir aussi* Innocent III
 Lotophages 23
 Louise (mère) 177
 Luc (évangéliste) 88, II2, II5
 Lucken, Christopher 183 n 37 et 38, 184 n 42
 Lucot, Arthur 77 n III
 Lucrèce II3, 268
 Ludwig, Pascal 306 n 66
 Luther, Martin IO4 n 7
 Lydiens 40
 Lyotard, Jean-François 152 n 34, 322

M

Maccarrone, Michele 3 n 3, IO8 n I4
 Maddox, Donald 186, 187 n 57, 192
 Magdonia 55-57
 Magnard, Pierre 227
 Magog 206
 Mahoney, Edward P. 228 n 12, 230 n 14, 254 n 65
 Malachie 94
 Malson, Lucien II6-II7
 Manetti, Giannozzo 240
 Mann, Klaus 219 n 71

Manuwald, Bernd 34 n 28
 Marache, René 246 n 46
 Marc le Diacre 60 n 47, 70 n 83
 Marcel, Raymond 72, 75, 259 n 80
 Marchello-Nizia, Christiane 185
 Marchesini, Roberto 316 n II
 Margolin, Jean-Claude IOI n 2
 Marie d'Amida 60-61
 Marie de France II5
 Marie de Qidun 59 n 43
 Marie l'Égyptienne 57 n 38
 Marin le Jaloux du Petit Gomoret 190
 Maron 78
 Marquard, Odo 182 n 33
 Marrou, Henri-Irénée 245 n 41
 Marrou, Jeanne-Henri 49 n 14, 82 n 127
 Marx, Karl II3 n 26
 Mattei, Paul IO8 n 13
 McCracken, Peggy 187, 189
 McGrew, William Clément 328 n 9 et n II, 329 n 15
 Méla, Charles 183 n 37, 186 n 53
 Méliens 20
 Mélusine 156 n 7, 77, 177
 Menci Gallorini, Anna 238 n 28
 Ménélas 26 n 13
 Merle, Roger 166 n 28
 Merleau-Ponty, Maurice 296 n 30
 Mesoudi, Alex 328 n 14
 Méthode 67
 Meunier, Denise 276 n 16
 Meyer, Michel 296 n 32 et 33
 Meyer-Bisch, Patrice 303 n 54
 Michaud, Henri II3 n 25
 Michaud, Philippe-Alain 73 n 94
 Michel, Francisque 179
 Michel, Pierre-Henri 237
 Milton, Kay 302 n 50

Minazzoli, Agnès 250 n 56
 Miralles, Carles 24 n 11
 Mitterand, Henri 153 n 1, 164 n 25, 165 n 26, 166 n 27
 Möhren, Frankwalt 178
 Moïse 96
 Mollat du Jourdin, Michel 101 n 2
 Montaigne, Michel de 112, 226, 227, 312
 Montanus 80
 Moore, George Edward 288-289 n 19
 More, Thomas 118, 226
 Moreau, Louis 49 n 15, 82 n 128, 83 n 132
 Morgan, Kathryn A. 33 n 26
 Morgan, Lewis H. 131
 Morin, Edgar 17, 91, 170, 322, 325 n 1, 338, 344
 Moschos 61 n 51
 Moscovici, Serge 170
 Mossé, Claude 215 n 61, 219 n 71
 Mrabi (Thaïlande) 124
 Muller, Sibylle 266 n 2, 272 n 9, 273 n 12
 Musée 34

N

Nancy, Jean-Luc 184 n 45
 Nau, François 73 n 95, 81 n 123
 Neiiendam, Klaus 64 n 61
 Nenus 202
 Nessus 264, 267, 273, 275, 342
 Neusner, Jacob 91 n 11
 Nicholas Pipe 214 n 55
 Nichols, Steve 17
 Nicolas (roi) 215
 Nicolas (Sicilien) 213 n 55, 214 n 55
 Nicolas de Cues 229, 250-255, 257 n 72, 260-, 342

Nietzsche, Friedrich 1, 3, 112, 231, 233, 237, 278 n 21
 Nirenberg, David 17
 Nitsche, Barbara 193 n 78
 Nitze, William Albert 190 n 70
 Noé 161
 Nonnos d'Antioche 57 n 38, 66
 Noudelmann, François 92 n 13
 Nowack, Grégoire 63 n 56, 75 n 101

O

Œdipe 186, 193
 Ogien, Albert 285 n 10, 286 n 11
 Ohler, Norbert 101 n 2
 Olympias 199 n 12, 204
 Onfray, Michel 3
 Origène 68-69, 72, 74, 78, 82, 89-91, 103 n 4, 104 n 7, 113 n 25, 133
 Orose, Paul 197 n 7, 218
 Orphée 33, 266
 Orson 116
 Ortiz, Fernando 322 n 25
 Othello 119
 Ovide 266
 Ozanam, Anne-Marie 213 n 55

P

Pacioli, Luca 258-259
 Pacôme, saint 110
 Pales-Gobilliard, Annette 120 n 42
 Palladios 61, 77
 Pandore 27-29 n 18
 Panofsky, Erwin 240 n 33
 Paoli, Michel 239 n 29, 241 n 34, 245 n 40
 Papous 304 n 60, 305
 Paravicini Bagliani, Agostino 120 n 41

- Paride de Grasci 120 n 41
 Paris, Gaston 179 n 21
 Parménide 183, 231
 Patlagean, Évelyne 65, 67 n 72, 75
 n 102, 76 n 105
 Patrocle 25
 Paul de Tarse, saint 45, 47, 53, 54,
 55, 57, 59, 67, 70, 94 n 16, 107,
 109, 119, 155, 157, 252
 Paulus Orosius. *Voir* Orose, Paul
 Pausanias 27 n 15
 Pavlov, Ivan Petrovitch 323
 Payant, René 277
 Payer, Pierre J. 142 n 15
 Peirce, Charles S. 296, 299
 Pélage 67, 69
 Pélagie 57, 59-60, 62-64, 66-67, 81
 Pellé-Douël, Yvonne 124 n 49
 Pellegrin, Nicole 101 n 2, 128 n 60
 Péloponnésiens 42
 Pensom, Roger 187
 Perceval 177 n 12, 186, 191, 193
 Pérez-Simon, Maud 2, 16-17, 101 n 2
 Périclès 36, 231, 232, 233, 234
 Perrault, Claude 258 n 76
 Perrot, Philippe 123 n 49
 Perses 24-25 n 12, 39, 42, 216
 Peterson, Erik III n 12
 Petitmengin, Pierre 57 n 38, 59 n
 45, 63 n 56, 64 n 58, 67 n 69
 Petitot, Jean 174, 183
 Peyre, Henri 182 n 34
 Pfister, Friedrich 198 n 10, 207
 Pharaon 203 n 21
 Phéaciens 22-23
 Phérécyde 28 n 17
 Philippe de Macédoine 195
 Phorôneus 27
 Phoronide 27 n 15
 Phrygiens 40
 Piattelli-Palmarini, Massimo 325 n 1
 Pic de la Mirandole, Jean II, 224-
 225 n 5, 227-228, 240, 255-257
 n 72
 Pierre (douanier) 75
 Pierre, saint 120
 Pierre Chrysologue 89 n 6, 90 n 8
 Pierre le mangeur 104 n 7
 Pierre, Marie-Joseph 71 n 86
 Pindare 21 n 4
 Places, Édouard des 230 n 14
 Platon 4, 33, 36, 37, 56, 67, 103,
 113 n 25, 140, 156 n 8, 228-232,
 233-235, 238, 239, 242-243, 247,
 250, 251, 254-255, 258, 259, 260,
 318, 342
 Pline l'Ancien 195 n 2, 201, 212
 n 52
 Plutarque 36, 196, 213 n 54, 215
 Poirier, Jean 123 n 49
 Poirier, Paul-Hubert 55 n 33, 56 n
 36, 57 n 40, 80 n 120
 Poirion, Daniel 177, 186 n 53
 Poliakov, Léon 149 n 31, 156 n 6,
 321-322
 Politien, Ange 266
 Pollaiolo, Antonio 264, 265, 267,
 271, 273
 Pollaiolo, Piero 264, 265, 267, 271,
 273
 Polo, Marco 114 n 31
 Polyphème 22
 Pomel, Fabienne 217 n 67
 Popper, Karl 296, 298, 309-310
 Porphyre de Gaza 120
 Portmann, Adolf 271, 275
 Porus 197
 Poséidon 22
 Poutine, Vladimir 224
 Pozzi, Samuel 269 n 5

- Prévost, Bertrand 16, 247 n 49, 248 n 50, 249 n 53
 Prodicos 240 n 33
 Prométhée 23, 27-28, 30-34, 36, 234, 235-237, 256-257
 Protagoras 33, 42, 183, 228-232, 234-240, 242-243, 247, 249-255, 259, 260-342
 Protée 26 n 13
 Pseudo-Callisthène 197 n 8-199, 202, 207 n 28 et 29, 208 n 30, 210 n 43, 213 n 54, 216 n 65, 217
 Pseudo-Denys l'Aréopagite 120 n 42
 Pucci, Pietro 21 n 6, 22 n 8
 Pyrrha 27-28 n 16
 Pythagore 229
- Q**
- Quillet, Pierre 240 n 31 n 60, 252, 254 n 64, 255 n 66 et 67, 256, n 71 259 n 80
 Quine, Willard Van Orman 296-297
 Quinte Curce 196-197 n 6
- R**
- Raban Maur 104 n 4
 Rabboula, évêque 62 n 54, 80
 Rabelais, François 133
 Rachel 96
 Raïd, Layla 291 n 21
 Rashid (nomades) 122
 Rasmussen, Ann Marie 186 n 53
 Ratramne de Corbi 113-114
 Rébecca 92, 94 n 16
 Regnier, Georges 166 n 28, 167 n 29, 168 n 30
 Remi d'Auxerre 104 n 7
 Remotti, Francesco 10 n 16, 26 n 14, 112 n 22
 Renneville, Marc 169 n 34
 Ribard, Jacques 176 n 8
 Richard, Jean 101 n 2
 Richard, Nathalie 169 n 34
 Richerson, Peter J. 328 n 12
 Rimbart 113
 Rivera, Annamaria 16, 17
 Romaines 197 n 7, 230, 245
 Romano, Ruggiero 239 n 29, 241 n 35, 242 n 36, 244 n 39, 247 n 47
 Romeyer Dherbey, Gilbert 231 n 17
 Romilly, Jacqueline de 231 n 16, 232 n 19, 233 n 21
 Rordorf, Willy 58 n 40, 59 n 44, 63 n 55
 Rosset, Clément 144-145, 147 n 26, 170
 Rousseau, Jean-Jacques 4, 163 n 20, 314
 Rousseau, Philippe 29 n 18
 Roy, Bruno 144 n 19, 149
 Roze, Jean-Baptiste-Marie 58 n 42, 61 n 52, 66 n 67
 Rubin, Nicky 125 n 53
 Russell, Bertrand 288
 Rydén Lennart 60 n 46, 62 n 53, 63 n 56, 64 n 58, 66 n 66, 67 n 71, 68 n 73, 69 n 77, 73 n 93, 75 n 103, 76 n 106, 77 n 110, 79 n 118
- S**
- Saïd, Suzanne 33 n 27
 Saint-Sernin, Bertrand 310 n 75
 Salaville, Sévérien 63 n 56, 75 n 101

- Salimbene de Adam 213 n 55
 Salisbury, Joyce E. 142
 Salmon, Gilbert-Lucien 175 n 7
 Sara 96
 Sariönder, Refika 34 n 28
 Sarkozy, Nicolas 224
 Sarrade, Marie Thérèse 258 n 78
 Sartre, Jean-Paul 11, 240, 261
 Schiffer, Michael 331 n 19, 333 n 27
 Schmidt, Thomas S. 196 n 4
 Schmitt, Jean-Claude 17-18, 29 n 18,
 84 n 139, 174, 214 n 55, 267 n 3
 Schonborn, Christoph 64 n 62
 Schorta, Regula 102 n 3
 Schuhl, Pierre-Maxime 244 n 37,
 245 n 43
 Sébastien, saint 61, 66
 Segal, Charles. 23 n 10
 Senger, Hans Gerhard 251 n 57
 Sept, Jeanne 333 n 27
 Sérapion 77
 Serre, Michel 335
 Serret, Blandine 197 n 8, 198 n 9,
 199 n 12, 207 n 29, 210 n 43, 213
 n 54, 216 n 65, 217 n 68
 Sesonchosis 208
 Sextus Empiricus 228, 232
 Short, Ian 200 n 14, 209 n 39
 Sidoine Appolinaire 137
 Simmel, Georg 122 n 46
 Simon, Dieter 84 n 138
 Simonide de Céos 235
 Singer, Peter 327 n 7
 Sirost, Olivier 131 n 68
 Slazchta, Piotr 17
 Smekens, Wilfried 184 n 41
 Socrate 35, 37, 56, 229-232, 234,
 236, 252
 Sopheitès 196 n 5
 Sophocle 34 n 28
 Soulez, Antonia 307 n 68
 Sourvinou-Inwood, Christiane 26
 n 13
 Stanislavski, Constantin 118-119
 n 38
 Steffens, Karl 199 n 13, 202 n 20
 Steinbock, Anthony Joseph 300
 n 43 et 44
 Steinhoff, Hans-Hugo 105 n 9
 Stevenson, Robert Louis 318
 Stierle, Karlheinz 182 n 33
 Stoneking, Mark 135 n 75
 Stouvenel, Victor 118 n 37
 Strauss, Erwin 270-271, 272 n 7
 Strivay, Lucienne 117 n 36
 Stuchlík, Milan 302 n 51
 Sturms-Maddox, Sara 191
 Syméon le Fou 59-60, 62 n 54, 64-
 68, 70, 71, 73, 76-77, 79
 Syméon Stylite l'Ancien 74
 Syméon Stylite le Jeune 68, 73-
 74, 81
 Syriens 40, 68 n 74, 71-73, 75 n 101

 †
 Tamitres 208 n 31
 Tate, Georges 72 n 89
 Tenenti, Alberto 239 n 29, 241 n
 35, 242 n 36, 244 n 39, 247 n
 47
 Térance 245
 Tertullien 80, 89 n 6, 90, 103 n 4,
 108 n 13
 Thècle, sainte 57, 58 n 40, 59,
 107
 Thémistocle 36
 Théodore 67
 Théodore de Mopsueste 75
 Théodore de Petra 72

Théodore de Sykeôn 80
 Théodoret de Cyr 72-73, 89 n 6, 91
 n 10, III n 19
 Théophile d'Amida 61
 Théophraste 36 n 32
 Thésée 36
 Thesiger, Wilfred 122-123 n 47
 Thévenot, Xavier 112 n 21
 Thinès, Georges 275 n 15
 Thivel, Antoine 28 n 16
 Thomas (apôtre) 55-57, 80
 Thomas, Keith 322
 Thomas, Nicholas 309 n 73
 Thomas, Rosalind 40 n 39
 Thomas d'Aquin 6, 139-141
 Thomas de Chobham 143 n 18
 Thomas de Kent 200 n 14
 Thomasset, Claude 141 n 12, 190
 n 69
 Thoreau, Henry David 113 n 26
 Thucydide 19, 20 n 3, 36, 42
 Tissot, Yves 55 n 33, 56 n 36, 57 n
 40, 80 n 120
 Titien, Tiziano Vecello dit en
 français 265, 268, 274
 Tomasello, Michael 333 n 25
 Toscanelli, Paolo 253
 Trierweiler, Denis 49 n 14, 82 n
 127
 Trigano, Scmuel 93 n 14
 Trinkaus, Charles 228, 230 n 14,
 254 n 65
 Tristan de Nanteuil 116
 Trom, Danny 300 n 40
 Tropis 218
 Troyens 21, 42
 Tutin, Caroline 328 n 11
 Tydéa 20
 Tylor, Edward B. 152, 282 n 4

U

Ulysse 21-23, 38

V

Valette, Jean-René 173 n 1
 Van Den Ven, Paul 68 n 75, 73 n
 94, 74 n 97 et 99
 Vegetti, Mario 36 n 33
 Vercors 218-219
 Vernant, Jean-Pierre 23 n 9, 32 n 24
 Vésale 225 n 5
 Veyne, Paul 110 n 18
 Vian, Francis 28 n 17
 Vico, Giambattista 304
 Vidal-Naquet, Pierre 8 n 13, 23 n
 9, 156 n 6, 185
 Vieillard, Camille 145 n 22
 Vielhomme, Paulette 264 n 1
 Vielliard, Françoise 180 n 26
 Vincensini, Jean-Jacques VIII, 16,
 156 n 7, 189 n 64, 193 n 77
 Virginie 269
 Vitruve 224, 238, 258-259
 Vivès, Luis 107, 148 n 29
 Vogels, Walter 112 n 21
 Voskoboinikov, Oleg 214 n 55

W

Waal, Frans de n 13
 Wagner, Pierre 302 n 53
 Wagner, Roy 311-312 n 1
 Wallerstein, Immanuel 319 n 18
 Walsh, James 164 n 24
 Walter, Philippe 176 n 9
 Wambacq, Benjamin Nestor III n 21
 Warburg, Aby 264, 266, 269, 272-
 273 n 12

Warning, Rainer 182 n 33
Wartelle, André 89 n 6
Weeks, John R. 299 n 39
West, Martin L 22 n 7, 30 n 20,
31 n 21
Whitby, Michael 66 n 65
Whiten, Andrew 328 n 10 et n
14, 335 n 31
Wiewiorka, Michel 27 n 14
Wilson, James Q. 7 n 10
Wisbey, Roy Albert 105 n 9
Wittgenstein, Ludwig 281, 286,
289 n 19, 290 n 19 et n 20, 291 n
21, 295, 305, 307 n 69, 308 n 71
Witthoft, Brucia 269 n 4
Wittkower, Rudolph 259 n 79

Y

Yahvé 92, 94
Yvain 115,

Z

Zéphyr 264, 266, 272
Zeus 27-30, 33, 215, 234-235
Ziegler, Joachim 88 n 4, 94 n 15
Zola, Émile 153, 164-166, 169-170,
318
Zumthor, Paul 180-181
Zura 78
Zwinges, Rainer C. 102 n 3

Liste des illustrations

- Fig. 1, p. 130. Campagne publicitaire InforMazout/Consumer & Specialised, 2004, agence Mediacom, création Grey Brussels.
- Fig. 2, p. 156. Quadrilobe, primatale de Saint-Jean de Lyon, portail sud de la façade occidentale, vers 1310 © P.-O. Dittmar.
- Fig. 3, p. 159. *Ci nous dit*, Le valet qui cherche le veau au nid de pie : l'âne couché dans les draps blancs, et son maître à l'étable, Paris, vers 1300, ms. 26, f. 117v, Chantilly, musée Condé, © RMN/René-Gabriel Ojéda.
- Fig. 4, p. 265. Antonio et Piero Pollaiuolo, *Apollon et Daphné*, vers 1470, Londres, The National Gallery, © Akg-images/Erich Lessing.
- Fig. 5, p. 266. Sandro Botticelli, *Le Printemps*, détail : Zéphyr et Chloris, Florence, 1477, galerie des Offices © Akg-images/Electa.
- Fig. 6, p. 267. Antonio et Piero Pollaiuolo, *Hercule, Nessus et Déjanire*, vers 1470, New Haven, États-Unis, Yale University Art Gallery, University Purchase from James Jackson Jarves.
- Fig. 7, p. 268. Titien, *L'Enlèvement d'Europe*, 1562, Boston, Isabelle Stewart Gardner Museum © Bridgeman.
- Fig. 8, p. 270. Illustration d'après Darwin, dans Darwin, *L'Expression des émotions chez l'homme et l'animal*, S. Pozzi et R. Benoît (trad.), Paris, 1877, D. R.
- Fig. 9., p. 274 *Triomphe de l'Amour*, miniature illustrant les *Trionfi* de Pétrarque, BNCF, Palatino 192, c. 1r, D. R.

Table des matières

PRÉFACE, par <i>Jean-Claude Schmitt</i>	v
INTRODUCTION. L'HUMAIN PAR SES LIMITES <i>Gil Bartholeyns, Pierre-Olivier Dittmar, Thomas Golsenne, Vincent Jolivet, Misgav Har-Peled</i>	I
PRÉAMBULE. FABRICATIONS GRECQUES DE L'HUMAIN IDENTITÉS DE L'HOMME CIVILISÉ ET CULTURES DES AUTRES <i>Claude Calame</i>	19
Genre humain et civilisation des hommes dans la poésie homérique	20
Constitution du genre humain : une « anthropopoiésis » poétique	25
Civilisation technique et civique <i>in fieri</i>	30
Traits distinctifs de l'humain : qualités intellectuelles	34
Pour conclure : distinctions internes au genre humain	37

ADAM

FOLIE ET RENONCEMENT À SOI L'APPARITION DU SAINT HOMME DANS L'ORIENT CHRÉTIEN <i>Agnès Bellanger</i>	45
Les aveux de la chair et le renoncement à soi	47
Défaire et dénoncer les œuvres de la chair	54
Retrouver la pureté adamique des anges	61
La résistance de saint homme à la normalisation humaine	71
L'épilogue augustinien : la divergence entre l'Orient et l'Occident	81

ENTRE LE BŒUF ET L'ÂNE	
RÉFLEXION SUR LA MACHINE DIALOGIQUE	87
<i>Misgav Har-Peled</i>	
Le bœuf et l'âne	88
Le modèle dialogique	91
<i>Jacob et Ésaï</i>	92
<i>La lecture chrétienne de Jacob et Ésaï</i>	94
<i>Retour à l'âne et au bœuf</i>	95
Le nouvel Adam	96
L'HOMME AU RISQUE DU VÊTEMENT	
UN INDICE D'HUMANITÉ DANS LA CULTURE OCCIDENTALE	99
<i>Gil Bartholeyns</i>	
Nature et condition humaines	102
La figure cumulée : de la démesure au dénuement	105
Un être social et double	113
La plasticité (culturelle) de l'homme	117
L'homme ou l'animal vêtu	123
De l'essence à l'histoire	129
NATURE ADAMIQUE ET NATURE DÉCHUE	
UNE CULTURE QUI NE DIT PAS SON NOM	137
<i>Vincent Jolivet</i>	
Libido et sexe contre nature	139
L'animal, modèle du comportement naturel	143
Naturaliser la culture	146
Animaliser la déviance	149
LE PROPRE DE LA BÊTE ET LE SALE DE L'HOMME	153
<i>Pierre-Olivier Dittmar</i>	
Naissance de la bestialité	155
Bestialité, historicité	164
DE LA MERVEILLE À LA CONNAISSANCE	
VOCATION ANTHROPOLOGIQUE DE LA NARRATION MÉDIÉVALE	173
<i>Jean-Jacques Vincensini</i>	
Est-il légitime de porter sur la fiction médiévale, tout particulièrement, un regard anthropologique ?	175
Histoire littéraire et culture médiévale	180
Positivismisme et « poétiques »	182

L'explication anthropologique dans ses œuvres	185
Fonction symbolique, pensée mythique et réalité de la connaissance	191
CONQUÊTE DU MONDE, ENQUÊTE SUR L'AUTRE ET QUÊTE DE SOI ALEXANDRE LE GRAND AU MOYEN ÂGE	195
<i>Maud Pérez-Simon</i>	
Hommes sauvages et merveilles de l'Orient	
dans les textes consacrés à Alexandre	196
<i>Les historiens et romanciers de l'Antiquité et de l'Antiquité tardive</i>	196
<i>Les romans d'Alexandre au Moyen Âge : entre réécriture et invention</i>	199
Explorer les marges de l'humain	203
<i>Le traumatisme originel d'Alexandre : point de départ de la quête</i>	204
<i>La démarche investigatrice d'Alexandre</i>	205
Un héros mis en question	211
<i>Enquêter sur l'autre : des méthodes radicales</i>	211
<i>En quête de soi : l'hybridité fondamentale d'Alexandre</i>	215
Conclusion	217

L'ASTRAGALE

« L'HOMME EST LA MESURE DE TOUTES CHOSES » (OU COMMENT L'HUMANISME DE LA RENAISSANCE EST FONDÉ SUR DEUX MALENTENDUS)	223
<i>Thomas Golsenne</i>	
L'humanisme aujourd'hui : l'idéologie du monde occidental	223
L'humanisme à la Renaissance existe-t-il ?	226
Une formule problématique : « l'homme est la mesure de toutes choses »	227
Protagoras et les sophistes	229
Le mythe de la Renaissance et sa fonction pédagogique	236
Alberti : éthique et esthétique	237
Nicolas de Cues et la théologie de l'incommensurable	250
L'humanisme néoplatonicien	255

LA PARADE AMOUREUSE RITUEL ÉROTIQUE ET ÉVÉNEMENT ESTHÉTIQUE DANS L'ITALIE DE LA RENAISSANCE	263
<i>Bertrand Prévost</i>	

L'HUMAIN EST-IL ENCORE UN OBJET ANTHROPOLOGIQUE ?	279
<i>Francis Affergan</i>	
Les obstacles, des concepts flous	282
<i>La culture</i>	282
<i>L'identité</i>	284
<i>La cause, la règle et la raison</i>	289
<i>Des inférences douteuses</i>	294
<i>Des méthodes approximatives</i>	297
Les programmes de recherches	298
<i>L'anthropologie comme théorie de la description</i>	299
<i>L'anthropologie entre un relativisme bien tempéré</i>	
<i>et un universalisme interrogatif</i>	302
<i>Des « modèles » pour une troisième voie ?</i>	305
 HUMAINS ET ANIMAUX : LA CONSTRUCTION DE LA NATURE ET DE LA CULTURE, DE L'IDENTITÉ ET DE L'ALTERITÉ	311
<i>Annamaria Rivera</i>	
Le paradigme naturaliste et son dualisme constitutif	311
Le « cercle vicieux » de l'humanisme occidental	313
La bestialité des autres et « la bestialité qui est en nous »	315
Déshumanisation et bestialisation : le racisme	320
 NON-HUMAN PRIMATES	325
<i>Frédéric Jouliau</i>	
De la difficulté de nommer	327
« Esscience »	330
Au commencement était...	332
 RÉSUMÉS	337
 LES AUTEURS	345
 INDEX DES NOMS	351
 INDEX DES NOTIONS	369
 LISTE DES ILLUSTRATIONS	385



Adam et l'astragale, deux faces d'une même question : celle de l'homme et de son humanité.

Un homme, dans la tradition occidentale, c'est d'évidence un fils d'Adam, qui fut créé de toutes pièces et d'un coup par Dieu à son image. L'homme y est animé de raison, pour se distinguer de l'animal, mortel pour se distinguer des anges. Autant de définitions créationnistes de l'origine de l'homme : celui-ci existe d'emblée et sa nature le sépare radicalement de son environnement.

L'astragale, c'est ce petit os du pied présent chez tous les primates et chez l'homme. C'est parce que l'astragale humaine forme un angle presque droit que l'homme peut se déplacer debout longtemps, libérer ses mains, développer son cerveau. Cet os minuscule, comme tant d'autres critères, incarne une vision plus continuiste de l'origine de l'homme : l'homme est ici un animal parmi d'autres. Ce n'est que par l'apprentissage d'une culture spécifique, par l'acquisition de certains comportements et valeurs, qu'il devient un humain.

Face à une vision simpliste de l'histoire de l'idée d'humanité, qui expliquerait en termes de progrès unilatéral le passage d'Adam à l'astragale, d'une vision religieuse à une vision matérialiste, ce livre révèle l'imbrication voire les tensions des deux modèles à travers les époques. Au lieu de définir l'être de l'humain en s'appuyant sur les seules références philosophiques ou dogmatiques, il interroge les discours et les pratiques qui ont déterminé et déterminent les limites de l'humain. Un tel questionnement demande une approche transversale, multidisciplinaire.

L'humanité mise à l'épreuve, en tant que valeur communautaire, principe d'exclusion, modèle normatif de comportement, tel est le fil conducteur de ces essais d'histoire, de philosophie, d'anthropologie et d'éthologie. L'Occident médiéval est ici leur centre de gravité. Car c'est là qu'Adam, le chrétien, l'image de Dieu, qui nous semble si étranger, évidemment triomphe. Mais c'est aussi à cette époque que sont clairement posés un certain nombre de problèmes qui rendront possible la pensée de l'astragale.

Sous la direction de Gil BARTHOLEYNS, Pierre-Olivier DITTMAR,
Thomas GOLSENNE, Misgav HAR-PELED, Vincent JOLIVET

Préface de Jean-Claude SCHMITT (EHESS)

Avec les essais de :

François AFFERGAN (Université Paris V René Descartes)

Agnès BELLANGER (Université Paris I Panthéon-Sorbonne)

Gil BARTHOLEYNS (Université Libre de Bruxelles - University of Oxford)

Claude CALAME (EHESS)

Pierre-Olivier DITTMAR (EHESS)

Thomas GOLSENNE (Université de Provence Aix-Marseille I)

Misgav HAR-PELED (Johns Hopkins University - EHESS)

Vincent JOLIVET (EHESS - Ecole nationale des chartes)

Frédéric JOULIAN (EHESS)

Maud PÉREZ-SIMON (Université Paris III Sorbonne Nouvelle)

Bertrand PRÉVOST (Université Bordeaux III Michel de Montaigne)

Annamaria RIVERA (Université de Bari)

Jean-Jacques VINCENSINI (Université de Corse)



ISBN : 978-2-7351-1218-0

Prix : 27 euros